AMEDEO MOLNAR

HISTORIA DEL VALDISMO MEDIEVAL



Historia del valdismo medieval

AMEDEO MOLNAR

Al celebrarse, hace algunos años, el 8º Centenario de la conversión de Valdo y el consiguiente nacimiento del movimiento que lleva su nombre, se señaló la carencia casi total de información histórica impresa sobre el tema, que fuera actualizada y digna de confianza y reuniera los importantísimos descubrimientos efectuados en las últimas décadas por la investigación especializada.

Para llenar la brecha se eligió la obra más importante y moderna aparecida hasta la fecha, debida a la pluma de Amedeo Molnar, y que reúne los resultados de una larga y profunda investigación documental, respecto a uno de los períodos más apasionantes de la historia de la Iglesia. Porque, claro está, esta obra no cubre toda la historia del valdismo, sino el período que va desde el siglo XII hasta los albores de la Reforma (siglo XVI), que por otra parte es el más interesante, aunque quizá el más descuidado hasta el presente.

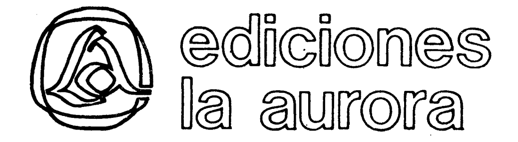
El autor, Amedeo Molnar es un teólogo e historiador checo (de madre valdense) que se ha dedicado a la historia de la Iglesia, con especial atención a los movimientos disidentes de la edad media, de los cuales su propia patria (antiguamente los reinos de Bohemia y de Moravia) fue importante caja de resonancia y semillero. En 1957 fue encargado por la Academia Checoslovaca de Ciencias de la edición de las obras completas de Juan Hus. Su bibliografía de obras consagradas al valdismo supera los sesenta títulos.



HISTORIA DEL VALDISMO MEDIEVAL

HISTORIA DEL VALDISMO MEDIEVAL

por AMEDEO MOLNAR



Este libro es una traducción de
Storia dei Valdesi

Tradujeron al castellano: Carlos Delmonte, Gérald Nansen, Ricardo Ribeiro
Corrigió el estilo de la traducción: Delia Arrizabalaga
Diseñó la tapa: Domingo Ferreira

Federico Lacroze 2985 - 1426 Buenos Aires
Es una primera edición de 1500 ejemplares.
Queda hecho el depósito que previene la ley.
IMPRESO EN ARGENTINA

SIGLARIO

AFP	"Archivum Fratrum Praedicatorum", Roma.
ARG	"Archiv für Reformationsgeschichte", Gütersloh.
AUC	Acta Universitatis Carolinae, Praga.
BALB	"Butleti de la real Academia de Bones Lletres de Barcelona".
BHR	"Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance", Ginebra.
BPhH	"Bulletin Philologique et Historique", París.
BSCMHA	"Bulletin de la Société opur la consérvation des monuments historiques d'Alsace".
BSHV	"Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise", Torre Pellice, 1884-1933.
BSSV	"Bolletino della Società de Studi Valdesi", Torre Pellice, 1934-1974.
CCH	"Cesky casopis historicky", Praga.
CCM	"Casopis ceského musea", Praga.
CERS	"Correspondenzblatt der evangelischen Kirche Schlesiens".
CF	Cahiers de Fanjeaux, Tolosa.
CSCH	"Ceskoslovensky casopis historicky", Praga.
CSPSC	"Casopis spolecnosti prátel starozitností ceskych", Praga.
CV	"Communio Viatorum", Praga.
EFV	"*Enchiridion Fontium Valdensium*", ed. G. Gonnet, Torre Pellice, 1958.

EThL	"Ephemerides Theologicae Lovanienses", Lovaina.
FRA	Fontes Rerum Austriacarum, Viena.
FRB	Fontes Rerum Bohemicarum, Praga.
H	"Historica", Praga.
HR	"Theologická príloha KR", Praga.
HZ	"Historische zeitschrift", Mónaco de Baviera.
JGMO	"Jahrbuch für die Geschichte Mittel-und Ostdeutschlands".
JSH	"Jihocesky sborník historicky", Tabor.
KJ	"Kostnické jiskry", Praga.
LF	"Listy filologické", Praga.
LSC	"La scuola cattolica", Milán.
LV	"Lumiàre et Vie", Lyon.
MB	"Mediaevalia Bohemica", Praga.
MGH SS	Monumenta Germaniae Historica (Scriptores).
MH	"Mediaevalia et Humanistica", Colorado.
MIöG	"Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung", Viena-Graz.
MPL	Migne, *Patrologia Latina.*
NASG	"Neues Archiv für sãchsische Geschichte und Altertumskunde".
NC	"La Nouvelle Critique".
P	"Protestantesimo", Roma.
PL	*Patrologia latina*, ed. Migne.
RBPhH	"Revue Belge de Philologie et d'histoire", Bruselas.
RC	"Rivista Cristiana", Roma.
RHE	"Revue d'Historie ecclésiastique", Lovaina.
RHPR	"Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses", Estrasburgo.
RSLR	"Rivista di Storia e Letteratura Religiosa", Turín.
RSR	"Ricerche di Storia Religiosa", Roma.
RThPhChr	"Revue de Théologie et de Philosophie chrétiennes".
SK	"Strahovská Knihovna", Praga.
SM	"Studi medievali", Turín.
ThLZ	"Theologische Literaturzeitung", Leipzig.
VCLDH	*Vybor z ceské literatury doby husitské* (Antología de la literatura checa del período husita), ed. Hránek, J. Hrobák, J. Danhelka, I, Praga, 1963.
VCLPDH	*Vybor* id. c.s., vol. II, Praga, 1964.
VKCSN	"Vestník královské ceské spolecnosti nauk", Praga.

WA	*Luthers Werke*, Weimarer Ausgabe (ed. de las obras de Lutero).
WA Ti	*Luthers Werke, Tischreden* (Charlas de sobremesa).
WZKMUL	"Wissenschaftliche zeitschrift der Karl Marx Universität Leipzig", Leipzig.
ZBG	"Zeitschrift für Brüdergeschichte", Herrnhut.
ZHT	"Zeitschrift für historische Theologie", Gotha.

Amedeo Molnar

Nació en Praga en 1923, de madre valdense. Estudió en Estrasburgo y Praga, hasta graduarse en teología en el año 1948. Desde 1950, enseña historia del cristianismo y del dogma en la Facultad Teológica Comenius, de Praga. En 1974 fue designado rector de esta casa de estudios, y continúa en el cargo. A partir de 1957 tiene a su cuidado la edición crítica de la *Opera Omnia* de Juan Hus, por resolución de la Academia Checoslovaca de Ciencias. Es doctor *honoris causa* de la Facultad de Teología de París y profesor adjunto en la Facultad de Teología Valdense de Roma. Su bibliografía de obras consagradas al valdismo y sus relaciones con la reforma husita comprende más de sesenta títulos. Es miembro de la redacción de *Communio Viatorum*, la conocida revista de la Facultad de Praga y colabora en forma regular con revistas especializadas europeas, como por ejemplo, la *Rivista di storia e letteratura religiosa* y el *Bolletino della società di studi valdesi.*

INTRODUCCION

Este panorama histórico del movimiento valdense en el Medioevo se propone destacar su dimensión europea. Aunque a menudo ha sido descuidada por la historiografía, fue la que imprimió rasgos específicos al valdismo, en los casi cuatro siglos que precedieron a la Reforma protestante del siglo XVI. El autor presenta al movimiento valdense como un esfuerzo original de presencia y testimonio cristiano en el mundo, un esfuerzo que quería ser una respuesta al llamado liberador del Evangelio.

El análisis de las fuentes impide adherirse a la tesis según la cual el valdismo habría sido una pura y simple transposición religiosa de problemas económicos y políticos del período feudal. El autor por su parte, está convencido de que era su deber atraer la atención sobre el ámbito social y político, así como sobre la evolución de las estructuras sociales de los valdenses medievales y la resonancia pública de su mensaje en las zonas tan diversas en las cuales vivieron y obraron. Dentro de este contexto, deja de resultar episódica la presencia valdense en la gran Revolución Husita del siglo XV, primera revolución moderna de Occidente.

Para conocer mayor cantidad de pruebas y de bibliografía se ruega al lector que recurra al volumen francés de G. Gonnet y A. Molnar, *Les*

Vaudois au Moyen âge, Turín, 1974, pues nuestra obra es una versión (reducida en el aparato crítico) de los capítulos que llevan los números IV, V, VI y VIII, los cuales corresponden, respectivamente, a los capítulos V, VI, VII, VIII, X, XI y XII de este volumen. En cuanto a los capítulos I, II, III, IV y IX, corresponden en parte a la orientación de mi obra en checo, *Valdensti, evropsky rozmer jejich vzdoru* (Los Valdenses, la dimensión europea de su desafío), Praga, 1973.

Buena parte del presente volumen es fruto de la actividad docente del autor en la Facultad Valdense de Teología de Roma, durante varios semestres.

Quiera la moderna Iglesia Evangélica Valdense recibir esta modesta contribución a una responsable búsqueda de su pasado, de las manos de un miembro de su diáspora.

Amedeo Molnar

Praga, 8 de junio de 1974.

CAPITULO 1

LA INICIATIVA DE VALDO

La historia del cristianismo registra una sucesión de reformas con características bastante variadas. La que supo mantener por más tiempo durante el Medioevo su carácter de protesta y vivir la paradoja del mensaje evangélico, debe relacionarse con la iniciativa lionesa de Valdo. [1] Inscripta en un preciso contexto socio-económico, ella expresó en gran medida el malestar de una generación de creyentes que, habiendo escuchado el Evangelio, se colocaba en posición crítica frente a la institución eclesiástica moldeada por las "reformas" de Gregorio VII (1073-1085).

Un siglo antes —en plena lucha entre la curia romana y el imperio— aquel pontífice había acelerado, con sus medidas, el proceso de institucionalización de la Iglesia, que ya estaba en marcha. Reforzada la centralización del poder, suprimida la elección de los obispos, redujo al máximo la participación de los laicos en la vida eclesiástica,

[1] Adoptamos convencionalmente la forma "Valdo" —habitual en castellano— para designar al fundador del movimiento, si bien parece haberse comprobado ya que el nombre exacto fue Valdès o Vaudès (latinizado como *Valdesius*). Probablemente, ha sido un nombre de lugar, pero se carece de otros datos. El nombre "Pedro" *(Petrus)* se le atribuyó sólo a partir del sixlo XIV por motivos apologéticos. Cf. G. Gonnet, *Valdès, son nom, sa patrie, sa personalité,* en RHPR, XXXIII (1953), págs. 239-248.

acrecentando la importancia de la jerarquía al tiempo que reivindicaba un poder absoluto y universal. El clero creció en número y poder. Aunque fue sometido a un rígido control, con el fin de remediar su inmoralidad (llamada "nicolaíta") y la simonía, terminó por vivir cada vez más apartado del pueblo, incapaz de compartir la miseria del hombre.

Las "reformas" impuestas por Gregorio VII se pusieron en vigencia bastante rápidamente, de modo tal que, en el siglo XII, alcanzaban proporciones alarmantes. La Iglesia, sin embargo, no tenía intención de rechazar las condiciones del mundo feudal; por el contrario, adoptó su sistema, su organización y se convirtió en su garante. La propiedad de la tierra fue considerada, entonces, el mayor valor social. La dependencia personal de un hombre respecto de otro se expresaba en el deber del homenaje, en tanto la vida de la sociedad entera era un conjunto de relaciones afirmadas por juramentos santificados por la Iglesia, cuyo incumplimiento acarreaba graves sanciones, tanto religiosas como civiles.

Aunque durante el siglo XII —con el desarrollo de las ciudades en Italia y en el Mediodía de Francia— se desplazó el eje de la vida económica desde el campo hasta las ciudades o centros urbanos, la Iglesia oficial no pensó de ninguna manera en renunciar a los privilegios obtenidos:

> Satisfecha de la caridad organizada en la cual tenía las riendas del mando, se interesa poco en las evoluciones que se producen en la situación social del campesino y de los artesanos. Apreciando el valor de la fidelidad y la índole religiosa del juramento, no favorece aquellos documentos de exención que no pueden ser obtenidos sin algo de violencia, y no sabe distinguir en tales movimientos colectivos la aplicación oportuna de su estimación de los valores espirituales. También en el terreno político, la Iglesia no comprende el alcance del movimiento comunal, que muchos prelados consideran, el efecto de pasiones revolucionarias; la gran mayoría del episcopado permanece indiferente o más bien hostil hacia una tendencia inspirada en la voluntad de poner fin al arbitrio, de los señores, nacido del más pagano egoísmo. Así, justamente, mientras continúa predicando su evangelio de justicia y caridad, su compromiso temporal le hace cerrar los ojos a las reformas necesarias. [2]

[2] M. D. Chenu, *L'Evangile dans le temps,* París, 1946, págs. 48-49.

LA INICIATIVA DE VALDO

1. *EL EVANGELIO EN LYON*

En un tratado escrito hacia 1250, Esteban de Borbón —quien había vestido los hábitos de dominico en Lyon y era, por entonces, un inquisidor experto e informado— nos presenta a Valdo como un rico mercader lionés, que de golpe, descubre los Evangelios. Para conocerlos mejor, habría encomendado al sacerdote "gramático", Esteban de Anse que tradujera una selección del texto sacro, al lenguaje común, en tanto contrataba como copista al muy joven Bernardo Ydros. Nuestro autor conoció después a De Anse y a Ydros; especialmente este último —convertido en influyente canónico de la catedral y amigo de las órdenes mendicantes —lo habría relacionado con los pormenores significativos de esta Biblia popular. Era una empresa costosa, y Valdo la emprendió sin haberse despojado aún de sus bienes, pero ya experimentaba el deseo de profundizar en el contenido esencial de los Evangelios. Habría compensado a Esteban de Anse concediéndole, entre otras cosas, un horno de su propiedad, que algunos años más tarde De Anse legó al capítulo de la catedral de San Esteban, mencionándolo como "el horno que perteneciera a Valdo".

Examinando la antología bíblica de Valdo, es significativo el hecho de que Esteban de Borbón hable ante todo de los Evangelios, con insistencia. "Del mismo modo —agrega— ellos tradujeron para Valdo varios libros de la Biblia y fragmentos de los Padres de la Iglesia, reunidos bajo el título de *Sentencias*. Leyéndolas y releyéndolas, Valdo terminó por aprenderlas de memoria." [3] Desde el principio, la iniciativa se configura como una respuesta a una vocación evangélica recibida en toda su autoridad, y se inscribe en el proceso histórico por el cual las lenguas europeas se van desvinculando de la matriz del bajo-latín, "cuando también el acceso a la cultura hace salir a los hombres del infantilismo religioso", como expresa M. D. Chenu. [4]

Esta familiaridad con la Biblia recientemente traducida, bien pronto llevará a Valdo y a sus amigos a un enfrentamiento con la cristiandad oficial. Ellos encontraron al Jesús del Evangelio en el contexto de una ciudad medieval, Lyon, caracterizada por un régimen de tipo episcopal. Valdo pertenecía, sin duda, a la nueva clase burguesa

[3] Esteban de Borbón, *De septem donis Spiritus sancti,* ed. A. Lecoy de la Marche, París, 1877, págs. 290-291.

[4] M. D. Chenu, *op. cit.,* pág. 68.

de mercaderes y artesanos, que estaban conquistando un lugar a expensas de la jurisdicción feudal. En Lyon, como en muchas ciudades de Europa occidental, este movimiento de libertad tendía a estructurarse institucionalmente. Por pertenecer a los estratos privilegiados de la población, es probable que Valdo estuviera ligado a los grupos que aspiraban al gobierno de la ciudad, y que haya compartido las tentativas de los burgueses para organizar una "comuna", según el esquema de las surgidas en las ciudades italianas.

Sabemos que en Lyon hubo conflictos entre la iglesia feudal y los ciudadanos del barrio de S. Giovanni, adyacente al de Saint Nizier, donde vivía Valdo, en la calle Vandran (a la cual, después de su expulsión, se le cambió el nombre por el de "Rue Maudicte", o sea, "calle Maldita").

Conquistado por el Evangelio, Valdo ya no podía hacer causa común con quienes reivindicaban derechos sólo para sus mayores ganancias; el retorno al Evangelio significaba la ruptura con las lealtades que eran compromisos con el mundo, mientras maduraba la convicción de que la predicación evangélica estaría indisolublemente ligada con la pobreza. Era una elección que implicaba, necesariamente, un llamado al arrepentimiento, a una radical autocrítica, dirigido a la cristiandad.

Valdo se situaba así en el origen de un movimiento laico señalado por una aguda conciencia de la responsabilidad que la profesión de fe cristiana implica respecto del prójimo: la Iglesia no puede transmitir el mensaje apostólico sin adecuarse ella misma a sus instancias.

Las fuentes disponibles afirman unánimemente que Valdo, habiéndose despojado de sus bienes, comenzó a predicar en las calles, hacia fines del decenio 1170-1180. Sólo la Crónica de Laôn, posterior al tratado de Esteban de Borbón en unos treinta años —y no siempre digna de tomarse en cuenta— nos narra la conversión de Valdo recurriendo a una serie de detalles pintorescos.

Los hechos allí consignados son difíciles de comprobar; en cambio, es significativo —y sin duda se corresponde con la realidad— el contexto, el cuadro donde están situados. Un domingo, habíase mezclado Valdo con la muchedumbre reunida en torno a un trovador dispuesto a cantar la gesta de San Alejo, el joven que, haciendo abandono de la casa paterna y de las riquezas, se encaminó al Oriente. Después de muchos años había vuelto a su patria, tan debilitado a

causa de sus padecimientos, que los suyos, por no reconocerlo lo rechazaban. La muerte, al fin, lo conducía ante la puerta paterna, tras haber vivido largo tiempo como mendigo.

Valdo habría invitado a su casa al trovador para escucharle con calma el relato y se habría conmovido hasta tal punto que quiso imitar al santo. Es poco probable que el ejemplo de San Alejo haya tenido alguna influencia sobre Valdo, pero la escena es viva, y es real la imagen de este Valdo que ante los ojos de los vecinos vive intensamente en la calle, participando con interés en una manifestación literaria grata a los burgueses, opuesta a la literatura caballeresca y su culto por la mujer. No menos significativa es la figura del cantor de la leyenda, uno de esos trovadores típicos de una sociedad y un tiempo. Esas personas que, sin tener una posición de privilegio, habían elegido la condición de artistas itinerantes, y se entregaban a una existencia aventurera, no pocas veces debatida. ¿Podemos decir que, en cierto modo, prefiguran el ministerio itinerante de los discípulos de Valdo? Haya escuchado o no Valdo la historia de San Alejo, un hecho es evidente: él consideró bien pronto la pobreza voluntaria como una libertad instrumental de la predicación.

Siempre según la Crónica de Laôn, antes de renunciar definitivamente a su condición de burgués, Valdo habría confiado sus dos hijas a la Abadía de Fontevrault.

Las hermanas de esta orden mantenían un vivo recuerdo de su fundador, Roberto d'Arbrissel (muerto en 1117) del cual se decía: "ha evangelizado a los pobres, ha llamado a los pobres, pobres son los que se reúnen en torno de él."[5] Él se había propuesto organizar grupos de hombres y mujeres para dedicarlos a un ministerio itinerante, cuya existencia pudiese ser por sí misma un testimonio; pero no pudo concretar este proyecto, pues su carácter revolucionario y provocativo no escapó al obispo de la época. No obstante, reunió a mujeres simples del campo, de la calle y de lugares de mala fama, y les transmitió el significado de una misión cristiana, sobre todo con respecto a las clases más miserables de la sociedad. Es digno de tenerse en cuenta el hecho de que, en medio de estos "pobres de Cristo"

[5] PL, col. 1055. Sobre Roberto d'Arbrissel véase Ernst Werner, *Pauperes Christi,* Leipzig, 1956, págs. 53-76 y J. Von Walter, *Die ersten Wanderprediger Frankreiche* I, Leipzig, 1903.

—así llamaba Roberto a sus discípulos— las mujeres gozaran de una posición privilegiada, sin punto de comparación en la sociedad de aquel tiempo.

¿Acaso pensaba Valdo, cuando confiaba sus hijas a esta orden monástica, que les daba la posibilidad de comprometerse en la renovación de la Iglesia, en una tarea pocas veces reconocida a las mujeres en aquel tiempo? ¿O se trata de una invención del cronista que quiere así prefigurar el ministerio femenino valdense?

Para Valdo, abrazar la pobreza, significaba responder a una precisa vocación del Cristo de los Evangelios, vivir una vida confesional, en la que la acción y la comunicación verbal componen un testimonio indivisible; significaba rescatar la libertad de la Palabra de Dios de la esclavitud del sistema feudal de la Igesia.

La pobreza vivida comunitariamente se unía de modo inseparable a la predicación misionera, más bien itinerante, pues la obediencia a la norma apostólica imponía que fuesen vividas conjuntamente.

Muy pronto se convenció Valdo —en el contexto de esta crisis de conciencia— que a la Iglesia de su tiempo le faltaba un elemento esencial: la predicación. "En realidad, ni los obispos ni las órdenes monásticas, ni siquiera los cistercienses, demostraban sensibilidad por esta misión ni parecían disponer de medios para hacerla efectiva." [6] Su actitud y la de sus compañeros pronto pareció una crítica a la tendencia común.

Podemos comprender que el arzobispo de Lyon estuviera totalmente dispuesto a reconocer a Valdo y a los suyos el derecho de vivir en la pobreza, pero no el de desarrollar una actividad de predicación. En el primer caso se trataba, en efecto, sólo de un modo particular elegido por un grupo de creyentes para expresar su fe; en el segundo, de un programa de vida evangélica que implicaba a toda la Iglesia.

2. *EL ARZOBISPO GUICHARD*

Es probable que el arzobispo Guichard no haya advertido de inmediato este aspecto del problema. De muy distinta naturaleza eran los asuntos que debía afrontar en una diócesis fatigosamente adquirida y afligida por procesos y guerras.

[6] M. D. Chenu, *La théologie au douzième siècle,* París, 1967, pág. 256.

Cuando abandonó el claustro de Pontigny para tomar posesión de la sede arzobispal de Lyon, por pedido expreso del rey de Francia, Luis VII, la ciudad, temiendo las reacciones imperiales, le había abierto las puertas con mucha dificultad (1165). Dos años más tarde, el ejército de Federico Barbarroja era diezmado en la llanura del Po, y el rey de Francia conducía una campaña victoriosa en Borgoña. El conde de Forez —enemigo inveterado del emperador y de sus partidarios en la sede episcopal de Lyon— presentaba homenaje de sumisión al rey y obligaba al capítulo de Lyon a someterse a Guichard (1167). Pero no por esto el Arzobispo veía terminados sus problemas, ya que de nuevo se hizo candente una vieja disputa del arzobispado con el conde de Forez, por algunos territorios.

Sólo la mediación del papa Alejandro III logró poner fin al pleito, mediante un tratado de partición, concluido en 1173, por el cual el arzobispo afirmaba los derechos de la Iglesia sobre Lyon y sobre la cuenca del Ródano y del Saona al norte, al sur y al oeste de la ciudad.

El éxito de Guichard se debía a su elección política. En la larga lucha entre el emperador alemán y las ciudades lombardas y el papa, Guichard se mantuvo siempre a favor de Alejandro III y de Luis VII. Precisamente, cuando la iniciativa de Valdo turbaba la vida religiosa de Lyon, sucedían en el plano internacional hechos que cambiaban de raíz la situación, en beneficio de Guichard. El ejército de Barbarroja había sido derrotado en Legnano por la liga de las comunas lombardas, en mayo de 1176, y el emperador debía humillarse ante el pontífice.

Si la elección le fue ventajosa, sin embargo sería injusto atribuir a la actitud del arzobispo un mero cálculo político. Había llegado a la cátedra arzobispal desde el convento, como muchos de sus hermanos cistercienses, asumiendo su tarea en la vida de la Iglesia con la clara voluntad de renovarla, de remediar su crisis moral. Pero, por otra parte, no pudo hacer otra cosa sino confirmar la regla por la cual las órdenes monásticas más severas terminaban cediendo a la tentación de hacer valer el peso de su influencia sobre las estructuras jerárquicas administrativas de la Iglesia.

Con esto, se encontraba Guichard en la línea de Bernardo de Clairvaux, el monje que con su predicación fogosa y persuasiva se había convertido en soberano no coronado de una Europa a la que arrastró a la aventura de las Cruzadas. Este ejemplo autorizado y pe-

ligroso determinaba su actitud en la diócesis lionesa, frente a los complejos fenómenos sociales y religiosos de su época. Guichard carecía de la intuición y la pasión de Bernardo, pero no podía sustraerse a la tentación de organizar las realidades mundanas en nombre de la Iglesia, aun al precio de seguir un camino distinto del que señala el Evangelio.

3. *BERNARDO DE CLAIRVAUX Y ARNALDO DE BRESCIA*

Bernardo, que fue monje desde joven, continuó siendo toda la vida lo que era por nacimiento: un señor feudal, un guerrero. Terminó sus días (1153) en el convento fundado por él y que había hecho célebre en Europa: Clairvaux; pero su existencia parece compendiar las contradicciones de la cristiandad de su tiempo. Para arrancar la Tierra Santa a los infieles impuso con celo la fusión del ideal monástico con el caballeresco, y saludaba entusiastamente el nacimiento de la orden guerrera de los Templarios, convencido de que el creyente no estaba impedido de usar las armas. Se sellaba así la nefasta evolución del pensamiento cristiano que, habiendo abandonado su rechazo de la violencia armada —propuesto en su tiempo por hombres como Tertuliano y Lactancio— llegaba a la justificación pasional de las guerras consideradas santas: las cruzadas.

La derrota de la expedición de 1147 debería haberlo inducido a rever sus principios pero, por el contrario, escribió el tratado *De consideratione*, no para enmendarse sino para tranquilizarse y tranquilizar al papa, comparándose con Moisés cuando, desilusionado por el pueblo, dio rienda suelta a su cólera, no renunció pues a su error teológico, a la empresa de bendecir las armas y la guerra por el interés de una cristiandad que expresaba en términos violentos su instinto de conservación.

Puede extrañar el hecho de que él —defensor de la autoridad papal— se sintiera en el deber de advertir al pontífice contra la sed de poder, recomendándole —con algún retardo histórico, es cierto— dedicarse al servicio antes que afirmarse en la autoridad, en el *ministerium* antes que en el *dominium*. Pero cómo concebía ese servicio lo mostró con el duro proceso contra Abelardo, que él mismo promovió, dirigió e hizo cerrar con una condena que, en cierto modo, era dirigida también contra Arnaldo de Brescia.

A mediados del siglo, el discípulo bresciano de Abelardo había encarnado la revuelta contra una iglesia enriquecida y muy poderosa; la postura intransigente tomada contra él por Bernardo parecía ser para Guichard un ejemplo, un parangón en sus relaciones con Valdo, un hombre que entendía la pobreza como programa de vida realizable en el tiempo presente. Cuando la predicación de Valdo comienza a interesar al pueblo, parece surgir el fantasma de Arnaldo de Brescia, ante los ojos del arzobispo de Lyon.

En su ciudad natal, Arnaldo [7] fue testigo del conflicto entre las pretensiones arzobispales y el gobierno de la ciudad, empeñado en defender sus propias libertades. El movimiento anticlerical, que tenía raíces profundas y amplio consenso, encontró en Arnaldo a un jefe emprendedor, imbuido del ideal de una iglesia restituida a la pobreza y simplicidad primitivas, según el mensaje profético y apostólico.

De regreso de Francia —donde se había dedicado a estudiar— mantuvo vivo el recuerdo de su maestro Abelardo y su intento de encontrar una expresión nueva, vital y crítica de la fe cristiana. Asociando a la teoría la actitud rebelde de sus compatriotas, Arnaldo reclamó la expropiación de los bienes episcopales y monásticos. Estaba aún lejos de haber concluido esta lucha, cuando supo que Abelardo habría de ser juzgado por herejía. Se apresuró en volver a Francia, y ganó el odio implacable de Bernardo de Clairvaux por su solidaridad con el maestro, de modo que fue expulsado como rebelde, por Luis VII, y fue hostigado por el obispo de Constanza, quien gobernaba también a Zurich, donde se hallaba refugiado Arnaldo. Entonces, el bresciano se fue a Passau, y al año siguiente (1143), acompañó al legado pontificio Guidone a los países checos. Bernardo dirigió a Guidone un cuidadoso mensaje, en el cual expresaba toda su aprensión por tal compañero de viaje.

Tres años después, en 1146, se desarrolla en Viterbo una escena imprevisible: Arnaldo, arrodillado a los pies de Eugenio III, implora su perdón. Pero al mismo tiempo, mira hacia Roma, donde en 1144 se había producido un cambio de gobierno: intereses comunes de la burguesía y de la pequeña nobleza habían desembocado en una administración patricia que debía poner fin al poder secular del papa, cuya autoridad en ese momento era más bien vacilante.

[7] Cf. Ant. de Stefano, *Arnaldo da Brescia e i suoi tempi,* Roma, 1921; G. W. Greenaway, *Arnold of Brescia,* Cambridge, 1931.

Arnaldo sentía el deber de predicar en Roma que:

> la Iglesia contemporánea no era la Iglesia de Dios, sino una casa de mercaderes y una taberna de ladrones; que el papa no era un hombre apostólico, sino un soberano sanguinario, carnicero de las iglesias.

Mediante una acción revolucionaria, Arnaldo consiguió reforzar la participación del pueblo en el gobierno (1154), pero se ganó la enemistad del papa Adriano IV, un enemigo que perseguía enérgicamente sus propias metas. El nuevo papa descargó sobre Roma una interdicción sin precedentes; Arnaldo fue obligado a huir. Alcanzado por los vasallos de Barbarroja, fue condenado por un tribunal eclesiástico, ahorcado y quemado (1155).

Por el momento, no parecía que Valdo estuviera siguiendo las huellas de Arnaldo, pero la pobreza que habían abrazado él y los suyos contrastaba de manera provocativa con la avidez del clero; ponía en discusión un estilo de vida. Además, Guichard temía que la predicación laica de Valdo pudiera desviar o favorecer la difusión de opiniones heréticas. En su calidad de custodio de la tradición y exponente de una institución que reservaba a los obispos y a los sacerdotes, solamente, el privilegio de una predicación debidamente autorizada, consideró oportuno no conceder a Valdo permiso para predicar en público.

4. *EL CONCILIO SE BURLA DE LOS VALDENSES*

En 1179 se realizaba en Roma el III Concilio de Letrán, un concilio de especial importancia, pues seguía a la reconciliación del papa con el emperador y no sólo debía ratificar el acontecimiento sino sacar de él todas las consecuencias prácticas. Es comprensible que Valdo y los suyos pensaran en poder resolver las dificultades y las divergencias con el arzobispo lionés dirigiéndose a Roma, para presentar en la gran reunión eclesiástica su proyecto de vida y de acción, con el objeto de que fuera sancionado.

De hecho, se podía esperar, legítimamente, que los padres conciliares aprobaran cuanto el arzobispo había negado. ¿Cómo habría podido celebrar la Iglesia de manera más adecuada su victoria en la lucha contra el Imperio si no renunciando a los privilegios materiales y recibiendo en el ministerio de la predicación a hombres cuyo único

ideal era el de vivir en la pobreza? Ningún documento convalida la tesis —sostenida en muchas partes— de que Roma haya convocado a Valdo; en cambio, hay testimonios acerca de la presencia de los "pobres de Lyon" en las sesiones del Concilio. No puede descartarse que uno de los dos "pobres" fuese Valdo mismo, si bien las fuentes más antiguas no lo confirman.

Estuvieron presentes en la asamblea trescientos obispos provenientes de los distintos países de Europa y de los territorios conquistados por los cruzados, además de los embajadores de monarcas y príncipes cristianos. Formaba parte de la delegación de Enrique II de Inglaterra el monje Walter Map, a quien debemos la única referencia sobre los valdenses ante una comisión conciliar.

Los documentos disponibles no nos permiten señalar en cuál de las tres sesiones del Concilio los valdenses se presentaron ante Alejandro III (1159-1181), ocasión en que —según la Crónica de Laôn— éste se habría mostrado tan amistoso que abrazó a uno de ellos. En cambio, sabemos con certeza, que fueron convocados ante una comisión, a causa de las cuestiones doctrinales, pues en esa oportunidad estuvo presente Walter Map.

Este escribió más tarde —al final de una brillante carrera eclesiástica que lo llevó al cargo de archidiácono de Oxford— sus memorias, de las cuales extraemos esta vívida y despreciativa evocación de los "Pobres de Lyon":

> En el Conciclio romano celebrado bajo Alejandro III, vimos valdenses, gente simple y sin cultura, así llamados por el nombre de Valdo, su jefe, que vivía en Lyon, sobre el Ródano. Presentaron al papa un libro escrito en gálico, que contenía el texto y la glosa del Salterio y de muchos escritos del Antiguo y del Nuevo Testamento. Pedían insistentemente que se los autorizara a predicar —creyéndose preparados para ello— cuando, en cambio, no estaban capacitados más que para los primeros rudimentos. [En esto eran] parecidos a los pájaros que, no viendo la trampa, se imaginan siempre que pueden emprender el vuelo. ¿Pero se arrojan las perlas a los puercos y la Palabra ante imbéciles ineptos para comprenderla y comunicarla? Ciertamente, no.
>
> Yo, que valía menos que todos en la asamblea, consideraba poco placentero detener los trabajos para debatir semejante problema y atrasarnos intentando resolverlo, pero al mismo tiempo me divertía el asunto. A la invitación del alto dignatario elegido por el pontífice para que dirigiera las confesiones, lancé mi primera flecha. En presencia de muchos teólogos expertos en derecho canónico me fueron traídos para que los examinase, dos valdenses considerados de los más eminentes de la secta.

Ellos pensaban hacerme callar... Me preparaba a responder, cuando el presidente me ordenó proceder al interrogatorio. Los enfrenté con preguntas elementales que todos saben contestar, sospechando con razón que el asno que gusta del cardo no desdeña la lechuga:

—¿Creéis en Dios Padre?
Ellos contestaron: Creemos.
—¿Creéis en el Hijo?
—Ellos contestaron: Creemos.
¿Creéis en el Espíritu Santo?
Ellos contestaron: Creemos.
—¿Creéis en la madre de Cristo?
Ellos contestaron aún: Creemos.
Ante estas palabras estalló la risa de toda la asamblea... Estas personas se retiraron todas confusas. ¡Pero era justo que así fuera! Pretendían guiar ellos, que estaban sin guía, como Faetón, que ignoraba hasta el nombre de sus caballos.[8]

Los dos valdenses se habían dejado tomar como pájaros, desconocedores de la red de razonamientos escolásticos. En efecto, había una distinción en el uso del verbo "creer" que sólo podía referirse a las personas de la Trinidad y no a las criaturas humanas, aunque fuese la madre de Cristo. Aun teniendo la conciencia espiritual de ello, los valdenses no supieron reconocer la trampa tendida en la pregunta del teológo y se habían puesto en ridículo.

El relato de Map, que se creía gracioso, documenta en realidad el desprecio y la superficialidad con que la solicitud de Valdo fue recibida por la asamblea del Concilio. Los valdenses no olvidaron nunca este momento en que vieron desmoronarse su confianza en el Concilio— hasta entonces plena e ingenua— y tal vez también su confianza en el clero en general. La gravedad de la situación creada en Roma ha sido lúcidamente captada por el historiador dominico A. Dondaine:

¡Walter Map está orgulloso de su habilidad! A nosotros, a la distancia de ocho siglos, nos hace mal la risa de esa asamblea... La humillación infligida a los valdenses tendrá un peso determinante en la íntima tragedia que está por apoderarse de su conciencia.[9]

Se debe notar, por otra parte, que la causa de los "Pobres de Lyon" no resultó comprometida por el debate: los padres conciliares no pronunciaron una formal condena contra ellos ni contra el programa de Valdo,

[8] Walter Map, *De nugis curialum*, ed. Montague Rhodes James, Oxford, 1914. El pasaje citado se reproduce también en *Enchiridion Fontium Valdensium* I, ed. Giovanni Gonnet, Torre Pellice, 1958 (abrev. EFV), págs. 122-124.

[9] A. Dondaine: *Aux origines du Valdéisme*, en AFP, XVI (1946), pág. 221.

ya que de lo contrario, Map, con todo su rencoroso desprecio, no hubiera dejado de consignarlo. Tal hecho es indicativo, porque este concilio señala una etapa fundamental en la puesta a punto del problema de la herejía, que no se configura desde entonces sólo como error sino también, y sobre todo, como rebelión contra la Iglesia y la sociedad, insurrección que debe ser sofocada. Map pudo juzgar inconveniente el embarazo de los Padres ante la solicitud de Valdo, y pudo reducir el asunto a un fenómeno de incultura, pero la comisión encargada de examinarlo no consideró herejes a los "Pobres de Lyon".

A lo sumo, los puso en guardia contra el peligro de la seducción cátara, pero se limitó a devolverlos a la autoridad episcopal competente, también porque Guichard, avanzado en años, no se había presentado al Concilio, para ilustrarlo con su punto de vista. Puede afirmarse pues, que en Roma se dejó de lado el problema, no se advirtió su alcance y, por eso, los decretos finales no contenían referencia alguna a los valdenses, en tanto eran muy precisos con respecto a la herejía cátara, presente en Francia meridional.

La misión de los valdenses en Roma —cuyo propósito era obtener la libertad de la predicación evangélica, liberarse de las obligaciones y de los vínculos de orden jerárquico y territorial— tuvo un solo resultado: sacó a luz los temores de los representantes de la iglesia oficial, incapaces de conceder el Evangelio a la gente simple. La sensación de que este encuentro de los primeros valdenses con el Concilio de Letrán fuese en alguna medida un presagio de las tensiones que vendrían en lo sucesivo, quedó viva tanto en los ambientes dominantes como entre los mismos valdenses.

Nota bibliográfica

Hasta el fin de la Segunda Guerra Mundial los historiadores no disponían, para trazar el cuadro de los acontecimientos concernientes al surgimiento de movimiento valdense, más que de escasas fuentes, sobre todo crónicas del siglo XIII. Las investigaciones cumplidas en el curso de los últimos decenios han proporcionado una serie de nuevos textos que modifican sustancialmente nuestros conocimientos de aquel período y de la propia figura de Valdo.

Por eso, las monografías y los capítulos de las historias valdenses generales, consagrados a este período, deben considerarse superados en muchos aspectos y sujetos a revisión. Entre las obras que contienen observaciones todavía útiles, mencionamos: Bartolomeo Tron, *Pierre*

Valdo et les Pauvres de Lyon, Turín, 1879; Karl Müller, *Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen*, Gotha, 1886; Emilio Comba, *Histoire des Vaudois*, París, 1901; Jaroslav Goll, *Chelcicky a Jednota bratrská* (Chelcicky y la Unidad de los Hermanos bohemios), ed. Kamila Krofta, Praga, 1916; Jean Jalla, *Pierre Valdo*, París, 1934; Philippe Pouzet, *Les origines lyonnaises de la secte des Vaudois*, en "Revue d'Histoire de l'Eglise de France", XXII (1936), págs. 5-37. Una excelente síntesis crítica de los conocimientos en la materia, adquiridos hasta 1908, se puede leer en el artículo "Waldenser" de la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, vol. 20, págs. 799-840, de Heinrich Boehmer.

En cuanto a los trabajos que tienen en cuenta las nuevas fuentes y que contribuyen a su evaluación, citamos ante todo los numerosos artículos y ensayos de Giovanni Gonnet, y en particular el curso *La protesta valdese da Lione a Chanforan*, Roma, 1951; el estudio *Waldensia* en RHPR XXXIII (1953), págs. 202-254, y el artículo *Un decennio di studi sull'ortodossia medioevale*, en "Protestantesimo", XVII (1962), págs. 209-239. Kurt Victor Selge ha escrito, por su parte, un panorama crítico y detallado de las investigaciones pasadas y recientes en el campo internacional: *Die Erforschung der mittelalterlichen Waldensergeschichte*, en "Thealogische Rundschau", XXXIII (1968), págs. 281-343.

Sobre el tema, disponemos también de una bibliografía y de dos útiles antologías de varias fuentes: G. Gonnet, A. Armand Hugon, *Bibliografia Valdese*, Torre Pellice, 1953; G. Gonnet, *Enchiridion Fontium Valdensium*, Torre Pellice, 1958; A. Patschowsky, K. V. Selge, *Quellen zur Geschichte der Waldenser*, Gütersloh, 1973.

De excepcional importancia es la obra de K. V. Selge, *Die ersten Waldenser*, 2 vol., Berlín, 1967, cuyo segundo volumen contiene la edición crítica del *Liber antiheresis* de Durando de Huesca (cfr. nuestra crítica en "Mediaevalia Bohemica", I (1969), págs. 157-161 y en "Theologische Literaturzeitung", XCV (1970), págs. 834-836. El autor mismo ha proporcionado un resumen de las tesis principales, en francés, con el título *Caractéristiques du premier mouvement vaudois et crises au cours de son expansion* (CF 2, Tolosa, 1967, págs. 110-162) y *L'aile droite du mouvement vaudois* (allí mismo, págs. 227-243). Numerosos ensayos dedicados por Christine Thouzellier al análisis de las fuentes recientemente descubiertas han sido reunidos en su importante obra: *Catharisme et Valdéisme en Languedoc à la fin du XIIe, et au début du XIIIe. siècle*, París, 1966 (2ª ed. aumentada, Lovaina, 1969).

CAPITULO 2

ENTRE IGLESIA OFICIAL Y CATARISMO

1. *LA AMENAZA CATARA*

La incuria con que el Concilio afrontó el problema valdense y su insensibilidad ante la exigencia de una predicación del Evangelio puesto en práctica en la pobreza son comprensibles: todos los prelados, comenzando por el papa, estaban condicionados en aquel momento por la preocupación de combatir la herejía cátara, que les parecía el peligro más grave e incumbente.

Los padres conciliares ni siquiera esbozaron el análisis de un fenómeno que desde los años sesenta del siglo XII inundaba el sur de Francia, incluyendo no sólo a las clases inferior y media de la sociedad, sino a la misma nobleza. La falta de reflexión sobre las condiciones objetivas que engendraron tanto el fenómeno cátaro como el valdense, impidió a los hombres de iglesia captar el nexo entre los dos movimientos y, sobre todo, la contribución que los "Pobres de Lyon" podían haber dado a la crisis cátara. Las esperanzas de Valdo y los suyos —si las hubo— de ver a la Iglesia redescubriendo el sentido de su misión en el mundo y renunciando a las pretensiones de poder temporal, quedaron totalmente frustradas.

El Concilio no supo ayudar al papado a poner fin a una tradición de luchas crónicas con emperadores y reyes; si bien prohibió la acumulación de beneficios eclesiásticos, los obispos continuaron, como

en el pasado, aplastados por las riquezas que debían administrar. Las decisiones del III Concilio de Letrán se limitaban, en lo concreto, a cuestiones técnicas concernientes a la administración eclesiástica y al potencial militar de la cristiandad, vinculado con las cruzadas; el problema de fondo —el de la predicación, su contenido, la responsabilidad docente de la Iglesia— fue resuelto con una moción absolutamente insuficiente, que pedía la presencia, en cada catedral, de un especialista encargado de la preparación de los clérigos.

La impotencia del Concilio, su incapacidad para captar los problemas de fondo, se revela en la renuncia a toda argumentación de tipo teológico frente a los herejes, para los que no se ofrece otra cosa más, sino la brutalidad de un veredicto opresivo:

> Si bien la disciplina eclesiástica, como dice San León, se limita a un juicio sacerdotal y por lo tanto no recurre a condenas violentas, debe sin embargo recurrir a las leyes de los príncipes católicos, ya que es por temor a un castigo temporal que las personas buscan un remedio espiritual. Y puesto que los herejes —llamados por algunos "cátaros", por otros "patarinos", por otros también "publicanos"— han hecho grandes progresos en Gascuña y en el territorio de Albi, en Tolosa, y no ocultamos como en otros lugares, sino públicamente van enseñando sus errores y logrando el consenso de los simples y los débiles, nosotros los declaramos anatema juntamente con sus protectores y favorecedores y amenazamos con el anatema a quienquiera presumiese de acogerlos en su casa o en su tierra o de favorecerlos o de tener comercio con ellos. A quien muera en este pecado le sea invalidado cualquier indulto, le sea rehusada cualquier oblación a cualquier título a su favor y no tenga sepultura entre cristianos. [1]

La difusión de la herejía cátara coincidía en aquel momento con una profunda transformación del mundo feudal que, de agrícola, se estaba convirtiendo en el mundo de los comerciantes y artesanos. De este cambio parece haberse dado cuenta Valdo, y podríamos interpretar la renuncia a sus propios bienes como un rechazo a dejarse envolver en una evolución económica particularmente precoz en Occitania, de la cual ya se advertían en Lyon los síntomas. No dio ese paso para confirmar a la Iglesia en sus costumbres: la solución que proponía, para que no permaneciese como víctima de sus propias riquezas, era

[1] Canon 27 *De haereticis evitandis* del III Concilio de Letrán, en *Enchiridiom symbolorum*, ed. H. Denzinger, Friburgo i. B., 1947 (*N. del T.*: también en la ed. *El Magisterio de la Iglesia*, ed. Herder, Barcelona, 1961, pág. 142).

una rendición voluntaria confiada en la Palabra solamente, en una condición de pobreza y de renuncia a las seguridades humanas.

También los cátaros denunciaban, por su parte, las riquezas superfluas de la Iglesia, pero ellos mismos seguían permitiendo la ayuda de mercaderes y feudatarios. A los primeros les reconocían la legitimidad de la utilidad —que la Iglesia, por su parte, no hizo sino censurar—; de los segundos, toleraban la condición privilegiada, para asegurarse su protección. La grande y pequeña nobleza, simpatizando con los cátaros, fue inducida a la lucha contra la Iglesia, para enriquecerse y sobrevivir; ello explica tanto el progreso del catarismo en el Mediodía de Francia como la decisión de la Iglesia de intervenir.

El catarismo en el sur de Francia se reforzaba, se organizaba y preparaba para su jornada trágica, justamente en concomitancia con la aparición del valdismo, que aparecía como un sosías, ya inoportuno, ya bien recibido. Por decenios, en efecto, los compañeros de Valdo, a pesar de su esfuerzo por diferenciarse de los cátaros, siempre serán empujados de nuevo en sus brazos por la oposición de una sociedad que los reunía bajo una misma hostilidad.

El catarismo, surgido en Francia como movimiento herético de tipo "evangélico", con toda seguridad, expresaba en su origen —en forma unilateral— algunos aspectos del mensaje evangélico y su carácter comprometedor. Bien pronto, sin embargo, hacia la mitad del siglo XII, se dejó conquistar por el encanto de la especulación, en una visión rigurosamente dualista del mundo y de la vida. Las especulaciones sobre el origen del mal, el drama gnóstico del alma en busca de la liberación del cuerpo al cual estaría ligada desde la caída, fueron alimentadas de nuevo en Occidente, por influencias bizantinas. Desde Bizancio, huían hacia el este, en sucesivas oleadas, los miembros de la fraternidad de los bogomiles, perseguidos por el emperador Manuel Comneno (1143-1182). En principio, vivían en comunidades fraternales de tipo agrícola, pero éstas se fueron transformando en organizaciones de tipo casi monástico, en las cuales cultivaban con celo una meditación ascética, profundizando la antítesis radical entre espíritu y materia. Consideraban nefasto el haber venido al mundo y, por consiguiente, experimentaban extrema dificultad para concebir la utilidad y aun la posibilidad de la encarnación de Cristo. Igualmente extraño les parecía el mensaje de los profetas del Antiguo Testamento, del Dios creador de la materia. Una consecuencia de la Segunda Cruzada

hacía el Oriente fue la transmisión de estas ideas en Flandes y en Francia, cuya contribución en combatientes para la "guerra santa" había sido muy importante.

Poco después de la mitad del siglo XII, los sostenedores de tales ideas estaban ya bastante bien organizados en el sur de Francia y, tan fuertes, que indujeron a las autoridades locales a convocar en Lombers, cerca de Albi, un sínodo regional de alguna importancia (1165). Del sínodo participaron también siete obispos católicos guiados por el arzobispo de Narbona, pero del debate correspondiente no afloró un dualismo metafísico, sino sólo una acentuación unilateral del Nuevo Testamento. Mas la tendencia dualista no tardó mucho en hacerse notar, con la intervención del expositor de los bogomiles, Niketas de Constantinopla, a quien encontramos dos años más tarde en Lombardía junto a Marcos, el jefe cátaro, conquistado en aquel entonces por las teorías de los bogomiles de Dragovitza. A diferencia de los así llamados Hermanos Búlgaros, que se caracterizaban por su fuerte oposición de tipo social y nacional a la supremacía bizantina, el interés de los Dragovitza se concentraba únicamente en la idea religiosa de la lucha eterna entre Dios y Satanás, elevado éste a la dignidad de principio divino. Con Marcos, Niketas se dirigió a Francia para participar del gran concilio cátaro convocado en San Félix de Caraman, cerca de Tolosa; allí inició la organización del movimiento francés en diócesis sólidamente instituidas según los ordenamientos dragovitas y comenzó a consagrar obispos. Hacia 1170, el catarismo francés se transformaba así en una poderosa institución de carácter eclesiástico, capaz de competir con la Iglesia Católica en la lucha por obtener influencia y poder.

La reforma inspirada en una predicación del Evangelio a los pobres, ya no era ahora el interés principal de esta iglesia cátara. En cambio, el compromiso ideológico llegó a convertirse, para el poderoso conde de Tolosa y para Raymond-Roger Trencavel, vizconde de Carcasona y de Béziers, en un instrumento de política unitaria y poderoso aliado en la lucha contra la corte de París. Ellos trataban de utilizar esta fuerza religiosa —salvando las distancias— de la misma manera que Constantino el Grande había usado a los cristianos para reforzar el vacilante imperio romano. El ideal de pobreza apostólica, que en un tiempo constituía para las masas el atractivo de los cátaros, dejó de ser la piedra fundamental de todo el edificio. Prevaleció

el institucionalismo eclesiástico. Los cátaros no impidieron más a sus sostenedores que acrecentaran de continuo sin poder económico y político.

Sin duda, Valdo no necesitó esperar al Concilio de Letrán para darse cuenta de la gravedad y la urgencia del problema cátaro. Es casi seguro que el imperativo que él aceptó desde el comienzo —la predicación del Evangelio al pueblo— y que sostuvo a pesar de las intervenciones y prohibiciones de la autoridad eclesiástica, nacía de la voluntad de volver a conducir con éxito la primera predicación cátara al servicio del Cristo de los Evangelios.

Antoine Dondaine está cerca de la verdad cuando afirma que Valdo y sus "socios" se creyeron llamados a defender el verdadero espíritu del Evangelio, tanto contra lo que podrían haber llamado —con expresión moderna— la traición de los clérigos, como contra los enemigos externos. A su vez, imitando a los predicadores cátaros, pero defendiendo el espíritu cristiano auténtico, ya no se contentaron con predicar su ideal de pobreza y de reforma moral, sino que agregaron el ejemplo a la palabra. [2]

Walter Map los encontró ya dedicados a esta tarea en Roma:

> Éstos no tienen morada. Van de dos en dos, descalzos, sin equipaje, poniendo en común todo, como los apóstoles. Desnudos, siguen a un Cristo desnudo.

Y agregaba esta nota significativa:

> Si les hiciéramos lugar junto a nosotros, seríamos nosotros los expulsados. [3]

2. *VALDO Y EL LEGADO PONTIFICIO*

La decisión del Concilio de Letrán movilizaba todas las fuerzas de la jerarquía eclesiástica contra los herejes franceses. No se trataba de una acción imprevisible, sino más bien de la consecuencia natural de una línea más antigua, preconizada y seguida en su tiempo por los cistercienses, herederos a su vez, en esto, del espíritu de Bernardo de Clairvaux. En 1178 antes del Concilio por iniciativa de un grupo de prelados cistercienses se abrió en Tolosa una rigurosa investigación sobre el fenómeno herético. Con la presidencia del legado pontificio

2 A. Dondaine, *Aux origines du Valdéisme,* en AFP XVI (1946), págs. 219-220.

3 Véase nota 8 del cap. I.

Pedro de Pavia, participaron de la asamblea muchos obispos y el abad Enrique de Marcy de Clairvaux. A este último, precisamente, nombrado obispo de Albano por el celo demostrado y el espíritu de iniciativa, le fue asignada por el papa Alejandro III la tarea de ejecutar las decisiones conciliares respecto de los herejes.

Enrique asumió la tarea de delegado pontificio con gran energía; lanzó una campaña de predicación en todo el Languedoc, enviando misioneros, para poner en guardia a las poblaciones contra el peligro herético; presidió numerosos sínodos y concilios regionales con el propósito de fortalecer las instituciones eclesiásticas y sacudir al clero. Ningún obstáculo parecía detenerlo; no titubeaba en suspender *a divinis* al arzobispo de Narbona que se mostraba demasiado tibio en la represión; tomaba la iniciativa de llamar a las armas a los caballeros católicos de Provenza y Languedoc para obligarlos luego a asediar la fortaleza herética de Lavaur. "Es la primera vez en la historia que un legado papal alista un ejército y emprende una expedición militar en tierra cristiana". [4]

Esto acontecía en 1181, pero ya el año anterior, casi con seguridad, él había convocado en Lyon —con el asentimiento del arzobispo Guichard— una asamblea del clero. La iniciativa respondía a una exigencia de su plan de reconquista del mediodía francés: asegurarse un apoyo firme en la arquidiócesis de Lyon, para tener las manos libres en el Sur. Es precisamente en el cuadro de estas consideraciones que insistía en que fuese resuelto el caso de Valdo. A pesar de todo, Valdo continuaba con la predicación y quizá, después del regreso, de los delegados de Roma y de las experiencias hechas con hombres como Map, comenzara a cuestionar decididamente la misión misma del clero oficial.

El acto con el cual Valdo había optado por la vida en pobreza podía ser interpretado como un voto monástico, y el arzobispo de Lyon no hubiera tenido dificultad para incluirlo en la práctica eclesiástica. Con esa esperanza, era admitida la separación de la mujer, más aún, era pedida a laicos de cierta edad que deseaban entrar en la vida monástica. Pero Valdo no se había hecho monje; había elegido la pobreza únicamente para autenticar la propia predicación. La misma propaganda cátara con respecto a este asunto le parecía insuficiente,

[4] Y. M. J. Congar, *Henry de Marcy, abbé de Clairvaux.* Analecta monástica, 5ª serie. Studia Anselmiana 43, Roma, 1958, pág. 18.

carente de legitimidad, puesto que era conducida por personas que continuaban dedicándose a sus negocios y a enriquecerse.

El legado pontificio, Enrique de Marcy, no estaba de ninguna manera interesado en aclarar la diferencia entre Valdo y los cátaros; lo que para Valdo era fundamental, el legado ni siquiera lo advertía. El asunto importante consitía en aislar —en la crisis y en la actitud de Valdo— el voto de pobreza, disociándolo de la predicación, "presunción sacrílega" de este laico carente de cualquier investidura.

Valdo fue convocado ante una asamblea imponente, compuesta por representantes del clero y de la nobleza lionesa, presidida una vez más por cistercienses: Enrique de Marcy, legado pontificio, el arzobispo Guichard y Godofredo de Auxerre, abad de Altacomba. Este último afirmará más tarde —recordando el sínodo lionés— que Valdo fue convencido de que incurría en presunción e instado a renegar del rumbo que había dado a su existencia, ese estilo de vida que había llevado hasta entonces, ilegítimamente. En rigor, la ilegalidad radicaría en haber asociado al voto de pobreza un ministerio de predicación itinerante. Valdo y los suyos se habrían excedido hasta llegar a la invectiva contra el clero, y habrían vituperado el ministerio, por el hecho de ofrecer a las mujeres la posibilidad de testimoniar activamente. El reconocimiento a las mujeres de su derecho a la misión es típico del movimiento valdense y constituye un rasgo particular que lo distingue del catarismo, muy reacio a tal posibilidad.

Resultaba sospechoso también —al menos para los grandes personajes de la asamblea lionesa— la elección del medio que Valdo había hecho para desarrollar su nueva actividad. Se trataba —según el relato de Godofredo— de gente despreciable, indigna de estima y casi siempre ignorante. He aquí a los seguidores de Valdo: los pobres, los miserables de la ciudad y del condado, que los cinco hospitales de la ciudad no alcanzaban a atender. Por todo esto es comprensible la preocupación del legado Enrique por impresionar e intimidar a Valdo, induciéndolo a reintegrarse a la legitimidad eclesiástica. Pero la situación sugiere aún otra cosa, como bien lo ha señalado Raoul Manselli: "Por su grandioso aparato, resulta evidente, a nuestro parecer, la importancia de la personalidad y de la figura histórica de Valdo, y la fuerza del movimiento que había suscitado. [5]

[5] R. Manselli, *Goffredo di Clairvaux di fronte al Valdismo e Catarismo,* en "Bolletino dell'Instituto Storico Italiano per il Medioevo", LXVII (1955), pág. 247.

A causa del peligro cátaro, se trataba ante todo de evitar que, en la comunidad de los Pobres de Lyon, se infiltrasen creencias de tipo dualista. Garantizada su ortodoxia, en segundo lugar se procuraba mantenerla en los límites precisos de un voto de pobreza voluntaria, aclarando muy bien que este voto estaba encuadrado en el nivel de los consejos evangélicos, de modo que no comprometía a la Iglesia en general, ni podía convertirse en norma para toda la comunidad creyente. Con este objeto, el Concilio de Lyon hizo jurar a Valdo, "sobre los santos Evangelios", una profesión de fe cuyo texto ha sido encontrado en 1946.

Suscribiendo este documento, Valdo demostró cuán profunda y sustancial era su fidelidad a la enseñanza cristiana tradicional. La profesión no alude en ningún momento a la predicación, que para él era un compromiso inexcusable, ¿cómo puede explicarse este silencio? Advertimos, ante todo, que el texto le fue presentado ya redactado por completo y no se puede esperar entonces que exprese la sustancia auténtica de su pensamiento. La preparación del documento puede atribuirse casi con certeza al propio legado, Enrique de Marcy. Éste se habría inspirado en un texto anterior, muy probablemente una carta dirigida en 1053 por León IX al patriarca de Antioquía, Pedro III, en la cual se catalogaban las verdades fundamentales de la fe sobre la base de un formulario del siglo v, que debían suscribir los obispos en el momento de su consagración. Presentando este texto, oportunamente retocado, y puntualizados aquellos elementos del mensaje cristiano que establecían la distancia entre la ortodoxia católica y una interpretación dualista en sentido cátaro, el legado pontificio mantenía a Valdo en el ámbito de la tradición doctrinal de Occidente. Valdo debía responder afirmativamente a la invitación de dar razón de su fe, y lo hizo con humildad y buena conciencia, en los siguientes términos:

> Sepan todos los fieles que yo, Valdo, con todos mis hermanos, sobre los santísimos Evangelios, creemos con todo el corazón, recibimos en la fe, confesamos con la boca y afirmamos con plena sinceridad... [6]

Seguían luego los artículos de la confesión. En primer lugar, los concernientes a Dios; la perfecta igualdad del Padre, el Hijo y el Es-

[6] El texto de la Confesión de Valdo ha sido publicado por Dondaine en AFP XVI (1946), págs. 231-232 y por K. V. Selge, *Die ersten Waldenser*, cit., II, págs. 3-6. Cf. también EFV, págs. 32-36.

píritu Santo, este Dios único, creador y ordenador del Universo, y autor también de los dos Testamentos; Él es el que envió a Moisés, a los profetas, a Juan el Bautista y a los apóstoles. Sólo el Hijo de Dios se ha encarnado, verdadero Dios y verdadero hombre, cuyo cuerpo no era simple apariencia: nacido de la Virgen María, sometido a todas las dificultades y debilidades de la condición humana —hambre, sueño, cansancio— murió verdaderamente y resucitó físicamente; ascendido al Cielo, está sentado a la diestra de Dios y de allí vendrá realmente a juzgar a los vivos y a los muertos. Siguen las tesis concernientes a la Iglesia y los sacramentos: una sola es la verdadera Iglesia, inmaculada, fuera de la cual no hay salvación; sus sacramentos son eficaces aunque el sacerdote que los administra sea pecador, siempre que esté autorizado por la Iglesia; es aprobado el bautismo de los niños, se admite la confirmación administrada por el obispo, es afirmada la presencia de Cristo en la Eucaristía y son respetados los órdenes de la jerarquía eclesiástica.

El texto subraya, sin duda con intención polémica contra el espiritualismo cátaro, la legitimidad y conveniencia del matrimonio, el carácter contingente y no metafísico del diablo y la resurrección de nuestra carne. Es interesante y no poco significativa, la parte que trata de la pobreza, en la cual el redactor quiere hacer admitir a Valdo que su voto, su renuncia al siglo, no es la obediencia a un *precepto* (una orden explícita del Señor), sino la respuesta a un *consejo, velut a Domino consultum.* El camino que la nueva confraternidad ha elegido libremente no la compromete más que a sí misma y no a la Iglesia en su totalidad; y Valdo declaró, en efecto, que "también aquellos que viven en el mundo, y en posesión de sus propios bienes, son salvados". Por último, debió proclamar que no reconocería como compañeros —y mucho menos les habría reconocido la autoridad eclesiástica— a quienes no compartieran la misma posición.

"El examen de las verdades fundamentales consignadas en esta confesión de fe no puede darnos una información cabal de las tendencias doctrinarias del valdismo primitivo. La herejía que estaba en el centro de la atención de la Iglesia y de los legados pontificios era el dualismo cátaro, la herejía por excelencia... Por ello, la profesión de fe de Valdo es un rechazo formal de aquellos errores... Puede ser que ciertas tendencias sospechosas aparecieran ya en aquel momento en el grupo que se reunía alrededor de Valdo. En ese caso, en la

intención de quien impuso la profesión de fe al rico mercader que se había hecho pobre voluntariamente, este acto habría de truncar cualquier desviación y disolver el vínculo entre el jefe de la comunidad y los eventuales culpables". [7]

A esta altura resulta lícito preguntarse —sobre todo con referencia a la última parte del documento— si Valdo entendía exactamente lo que suscribía o si no era más bien víctima de su ignorancia respecto de las formulaciones eclesiásticas. Como había sucedido el año anterior en el Concilio de Letrán, cuando los dos valdenses no fueron capaces de distinguir la fe en las tres personas de la Trinidad de las simples afirmaciones de otras verdades del Credo, es posible que esta vez Valdo no se haya dado cuenta de la diferencia entre preceptos y consejos evangélicos. La distinción era de importancia capital, pues daba a la teología oficial el esquema que justificaba la existencia de una minoría empeñada en vivir en la "perfección", es decir, en la obediencia al Sermón del Monte, al lado de una mayoría de cristianos que no debían tener escrúpulos por las concesiones a las cuales eran expuestos cotidianamente. El rasgo característico de la conversión de Valdo fue precisamente la renuncia a la coartada que los teólogos justificaban por la teoría de los consejos y los preceptos evangélicos. Carente de una cultura teológica en sentido teórico y técnico, es fácil que él ignorase esta distinción puramente teórica, lo cual no quita que su modo de sacar las consecuencias de su encuentro con Cristo y de realizar lo que resultaba de una ilimitada confianza en la sola Palabra nos dé la medida de su estatura de teólogo auténtico. En la asamblea de Lyon le fue presentado un documento que, por cierto, no hablaba en el lenguaje habitual, pero Valdo lo aceptó igualmente, confiado en que —a pesar de la nomenclatura teológica erudita y tradicional— expresase su propósito de predicar en completa pobreza el simple Evangelio, aceptado literalmente.

Esto era tanto más fácil, por cuanto el texto que se le proponía contenía declaraciones que expresaban de modo pleno su pensamiento, correspondientes a su experiencia:

> ...hemos distribuido nuestros bienes para llegar a ser pobres nosotros mismos, de modo que no deseamos preocuparnos del mañana. No aceptaremos ni oro ni plata ni otra cosa, salvo el alimento y el vestido cotidiano.

[7] A. Dondaine, *op. cit.*, pág. 197.

> Nos hemos comprometido a observar los consejos evangélicos del mismo modo que los preceptos... [8]

Valdo estaba muy lejos de creer que, por repetir estas palabras, aprobaba los compromisos de una iglesia dispuesta a mantener riquezas y poder. Pero ésta era en cambio la intención del legado pontificio cuando le sometía el texto de la profesión. No es difícil intuir cuál sería en aquel momento su estado de ánimo, si leemos un escrito que Enrique de Marcy compuso pocos años después con un título significativo: *De peregrinante civitate Dei.* [9]

La Iglesia como "ciudad de Dios" no es un tema original, pertenece a la tradición agustiniana de toda la cristiandad occidental; nuevo en este esquema tradicional es el aspecto dinámico, vuelto hacia el futuro de la realidad eclesiástica. La Iglesia vive su tiempo histórico como un peregrinaje hacia el mañana, pero esta comunidad militante no es humilde sierva, sino al contrario, potente y gloriosa. Su símbolo no es la Jerusalén celeste, sino la roca de Sion:

> tan grande es la gloria y el poder del dominio de esta ciudad de Sión, que ella somete a su autoridad no sólo pueblos enteros sino reyes y emperadores.

El ideal de Enrique de Marcy es la hierocracia; al papa y al clero, el Señor les ha confiado las riquezas de la tierra y el derecho de someter a los pueblos. Algunos laicos impenitentes cuestionan, es cierto, esta situación en el nombre de un ideal de pobreza, pero su suerte será como la de Caín. La decisión tomada por el emperador Constantino de conferir el poder al pontífice romano es válida y permanece así; la fe merece ser defendida, incluso con la violencia.

Un abismo separaba a Enrique de Marcy, legado pontificio, de Valdo, el pobre de Lyon. La solemne asamblea lionesa correspondía más a las esperanzas del primero que a las exigencias de segundo, y no fue por cierto la mejor ocasión para convencer al mercader convertido, de la autenticidad cristiana de las posiciones eclesiásticas.

3. *HACIA LA EXCOMUNION*

Las fuentes de que disponemos no nos proporcionan informes sobre los años que siguen al Concilio de Lyon (1180-1184). Es probable

[8] Cf. nota 6.
[9] Enrique de Marcy, *De peregrinante civitate Dei*, PL 204, col. 309 y sigs.

que el movimiento de los Pobres haya permanecido inicialmente en los límites señalados por el cardenal y que haya actuado en relativa paz con la jerarquía local. Pero nada permite asegurarlo sin reservas.

Sin duda, los valdenses se beneficiaron con el período de crisis que se produjo en la diócesis de Lyon a la muerte del arzobispo Guichard (1181). Enrique de Marcy excomulgó a algún intruso y lanzó la interdicción contra la ciudad, para impedir que en el choque entre partidos el cargo arzobispal cayera en manos de un débil; la crisis fue superada sólo con la elección de un inglés, amigo de Tomás Beckett, más caudillo que hombre de Iglesia, Juan des Belesmains, quien ofrecía todas las garantías para una acción decidida respecto de los problemas que afligían a la ciudad.

El nuevo arzobispo tomó plena posesión de su cargo, no sin haber rendido homenaje al emperador. Al asumir el gobierno de la ciudad, junto con el capítulo de la catedral, bien pronto debió tener la sensación de que, a pesar de la profesión de fe, el grupo de Valdo y sus "socios" escapaban a su control: la conversión de los valdenses a la pobreza evangélica se realizaba, también por motivo de su notable difusión dentro y fuera de la ciudad, en un verdadero "descanso espiritual, frente a las formas económicas vigentes". [10]

Reconocemos el eco de estas inquietudes, no obstante el paso de los tiempos, en las palabras de Esteban de Borbón: Valdo,

> usurpando el ministerio de los apóstoles, comenzó a difundir los Evangelios y todo aquello que había aprendido de memoria. Predicando en las calles y en las plazas, convocaba a un gran número de personas a las que proponía hacer lo mismo; citándoles los Evangelios, los enviaba a predicar en las aldeas vecinas. Aun los que practicaban los más simples oficios, hombres y mujeres totalmente iletrados, recorrían las aldeas, entraban en las casas, predicaban en las plazas y también en las iglesias e incitaban a los demás a hacer lo mismo. [11]

Además, siguiendo las naturales vías del comercio, algunos de estos predicadores llegan hasta Lombardía, donde su mensaje encuentra oídos atentos, sobre todo entre los adeptos a movimientos heréticos ya condenados por la Iglesia y en proceso de disolución. Estos "herejes" levantan la cabeza y se asocian con los "Pobres de Lyon",

[10] E. Buonaiuti, *Pietre miliari nella storia del cristianesimo*, Módena, 1935², pág. 174.

[11] Esteban de Borbón, *op cit.* (véase nota 3 del cap. I).

disimulando su "veneno herético" entre las formas de la "piedad" valdense. ¡Un serio peligro!

En 1184, Juan des Bellesmains y Enrique de Marcy se dirigen al Concilio de Verona, en el cual el papa y el emperador se han dado cita para plantear de nuevo el problema de sus relaciones: Lucio III y Federico Barbarroja sancionan su reconciliación con un pacto de ayuda mutua en la lucha contra la herejía. La constitución *Ad abolendam dipersarum haresesium pravitatem* (4 de noviembre de 1184), al tiempo que redobla la condena de los cátaros, patarinos y de otros movimientos ya condenados por la Iglesia, sanciona la excomunión perpetua para aquellos que

> se arrogan la autoridad de predicar, aunque el Apóstol diga: "¿cómo predicarán si no son enviados?" y todos aquellos que intimados, o no enviados; hayan osado predicar sin autorización acordada por la sede apostólica o el obispo del lugar, ya sea en público como en privado...

Las crónicas relatan que Federico Barbarroja arrojó al suelo solemnemente su guante para testimoniar su firme voluntad de destruir la herejía. Es muy probable que Juan des Bellesmains y Enrique de Marcy hayan solicitado que la condena fuese extendida también a

> aquellos pasaginos, posefinos y arnaldistas que, bajo falso nombre, se hacen pasar por Humillados o Pobres de Lyon.

Evidentemente, a esta altura no había ocurrido todavía la ruptura definitiva con los "Pobres" y su expulsión de Lyon. Es evidente que la constitución de Lucio III no los condena de hecho, en cuanto "Pobres de Lyon"; condena solamente a aquellos herejes lombardos que se habían asociado a su predicación,[12] pero no hay duda de que, hallarse nombrados —aunque sea de paso— al lado de herejes reconocidos, no era por cierto de buen augurio. Este texto ya dejaba presagiar tomas de posición globales que habrían de concluir involucrando al movimiento naciente en la lucha que papado e imperio se preparaban a llevar contra cualquier disidencia.

[12] Seguimos aquí las observaciones y la cronología propuestas por Carlos Papini, *La prima condanna dei valdesi medievali. Siamo proprio sicuri che sia avvenuta a Verona nel 1184?*, en "L'Eco delle valli valdesi La Luce", Torre Pellice, 8 de marzo de 1974. Lo mismo señala Walter Mohr en *Waldes con seiner Berufung bis zu seinem Tode, Horn*, 1970 (cf. la crítica de V. Vinay, en BSSV n. 134 (1973), pág. 135 y sig.).

En la práctica, la constitución *Ad abolendam* llega a ser la *magna charta* de la inquisición obispal, este fruto atroz de connubio entre derecho eclesiástico e imperial. Prolongando y radicalizando la tendencia surgida en el III Concilio de Letrán, con una opción definitiva, la Iglesia establecía su enfrentamiento con la llamada herejía, únicamente sobre el terreno de la represión violenta.

Fortalecido por la Constitución conciliar, es probable que el arzobispo Juan, de vuelta en Lyon, haya tratado de recuperar el pleno control del movimiento valdense. Puestos ante la censura formal de predicar en público, los valdenses desobedecieron; amonestados, prosiguieron; al fin, fueron excomulgados y expulsados de la ciudad. Según la tradición, Valdo habría repetido las palabras del apóstol Pedro (como lo había hecho pocas décadas antes el monje Enrique de Lausana): "Es mejor obedecer a Dios antes que a los hombres" (Hech. 5:29).

Valdo había iniciado su campaña de predicación no para ir contra la Iglesia, sino para llevarla a un cotejo con la Palabra. Decían sus compañeros:

> Según la gracia que nos ha sido dada y en conformidad con la orden del Señor de que se envíen obreros a la mies (Mt. 9:38), estamos decididos a predicar. Haciéndolo así, iniciamos el retorno a la Iglesia primitiva. [13]

Altamente considerado entre sus seguidores, a Valdo llega a estimárselo como un signo de la misericordia del Señor:

> El Hijo del Sumo Padre no quiso hacer completo abandono de su pueblo. Al comprobar que la actividad de los prelados estaba impregnada de codicia, simonía, orgullo, avidez, concupiscencia, falsa gloria, concubinato y otros delitos: al verificar que los divinos misterios están envilecidos por su mala conducta así como al comienzo de su predicación había escogido pescadores iletrados, así te ha escogido a ti, señor Valdo, te ha delegado en el combate del apostolado, para suplir con tus compañeros las carencias del clero y luchar contra el error. [14]

Es evidente que esta actitud de retorno a la comunidad primitiva, según el ejemplo apostólico, se presentaba como un disociarse del clero y de los prelados, en tanto la radicalización conducía en sustancia a la relativización de las estructuras jerárquicas. La conciencia

[13] Durando de Huesca, *Liber antiheresis*, ed. K. V. Selge, en *Die ersten Waldenser* cit., II, pág. 82.

[14] Durando de Huesca, *op. cit.*, ed. Selge II, pág. 8.

de la misión recibida crea de esta manera un ministerio itinerante de la predicación, en abierto contraste con la estabilidad monástica y la esporádica predicación episcopal. La pobreza queda del todo ordenada en función de la predicación, que se caracteriza también por otra costumbre extraída de la tradición evangélica: como los discípulos mandados por Jesús hacia donde él estaba por dirigirse, los Pobres de Lyon recorren la campaña de dos en dos. Este elemento debe haber tenido para ellos un significado fundamental, tanto, que el recuerdo de Valdo apareció muy pronto en las propias fuentes valdenses, indisolublemente ligado con el de su compañero de viaje.

Con esta imagen de un peregrino siempre en viaje, que rehúsa una morada estable, se cierra el testimonio histórico sobre Valdo. El suyo no es un vagabundeo solitario a través del desierto, en una ascesis que desprecia el mundo y el cuerpo, tan difundida en la Alta Edad Media; es un camino que recuerda —por su conciencia misionera y por los mismos términos que lo expresan— el de los apóstoles de Cristo, en particular de Pablo. La fecha de la muerte de Valdo no puede establecerse sino conjeturalmente, alrededor del año 1206, en un lugar desconocido. La tradición tardía que lo hizo morir en Bohemia —ligándolo idealmente a la reforma husita— carece de todo fundamento histórico; es más probable que sus cenizas hayan sido recogidas por la tierra de Francia. Esto nos lo sugiere la gran veneración, la estima filial que aun antes de su muerte le dispensaron los Pobres de Lyon. Le fue ahorrada la muerte violenta que tantos discípulos suyos debieron afrontar. Los actos inquisitoriales, tan escrupulosos en conservar el recuerdo de personalidades mucho menos importantes, no lo mencionan en absoluto.

Según las palabras de M. Bartos, "desaparecía sin ruido, como tantos de sus compañeros, de los cuales no había nunca pensado que debía distinguirse, como un soldado desconocido de la batalla secular, de la protesta que había encaminado; humilde discípulo de Jesucristo como quiso ser y permanecer hasta la muerte. Ninguna leyenda podría hacer más sugestiva una muerte tan pura". [15]

[15] F. M. Bartos, *Devet statí z ceskych dejin*, Praga, 1941, pág. 9.

Nota bibliográfica

Los descubrimientos de archivos, efectuados en los últimos decenios —y de los cuales se ha hecho mención, se refieren tanto a la persona de Valdo en los años que sigue al III Concilio de Letrán, como a la comunidad valdense primitiva.

En cuanto al primer punto, es de fundamental importancia el hallazgo de la "profesión de fe" impuesta a Valdo por Enrique de Marcy, hecho por Antoine Dondaine y publicado por él en 1946: *Aux origines du Valdéisme*, en AFP XVI (1946), págs. 191-235. El mismo Dondaine llamó la atención sobre el *Liber antiheresis* de Durando de Huesca, escrito por este discípulo de Valdo después de 1192, con profunda devoción hacia su maestro.

CAPITULO 3

LA DIFUSION DEL MOVIMIENTO

1. *LOS VALDENSES EN PROVENZA Y LANGUEDOC*

La época de las disputas

El primer campo misionero al cual los valdenses se dedicaron fue el Languedoc. La opción no fue determinada sólo por el hecho de que allí el pueblo apoyaba la heterodoxia en grado tal, que hacía más difícil que en otros lugares el control de la Iglesia. Los primeros discípulos de Valdo acudieron, sobre todo, por su voluntad de restituir a los cátaros el gusto por el Evangelio puro.

En el Mediodía de Francia, la jerarquía local y los propios legados pontificios se hallaban tan carentes de crédito y autoridad que no podían reconquistar las masas recurriendo a la obligación; por entonces, debían limitarse a persuadir. La misma Iglesia organizó controversias, verdaderas disputas públicas de carácter teológico, en las que se confrontaban las tesis de fondo que separaban a los heterodoxos de los católicos romanos. Los presentes elegían un consejo arbitral encargado de establecer quién era el vencedor.

En la mayor parte de las disputas se oponían católicos y cátaros, pero no tardaron los valdenses en descender a la arena; en 1190 en Narbona, quizás en 1193 en Carcasona y, ciertamente en 1207, en Pamiers.

Durando de Huesca, teólogo del valdismo primitivo

Según la opinión de un discípulo de Valdo, el clérigo Durando de Huesca —originario de Huesca, en Aragón [1]— Valdo había sido recientemente elegido por Dios para defender la fe evangélica y suplir, junto con los suyos, las carencias del clero. Afirmaba él que:

> Nuestro camino es nuevo, en el sentido de que puede ser confirmado por la autoridad del Nuevo Testamento. Nuestra fe y nuestra posición están garantizados por el Evangelio. [2]

Sólo sostenidos por esta autoridad, los valdenses tomaban contacto con los cátaros, renunciando a cualquier garantía, a todo apoyo de la sociedad constituida. Si aceptaban con gratitud, por medio de la institución eclesiástica, un mensaje que, a pesar de todo, no había cesado de obrar en medio de la tradición gracias a las Escrituras, ellos no vacilaban en denunciar todo cuanto a sus ojos era un escandaloso contraste con el Evangelio: "por esto los sacerdotes nos detestan y nos hacen sufrir tantas persecuciones". Durando no tenía dudas sobre el mismo origen de la enseñanza y de la obra de Valdo:

> Sabed que la gracia de Dios le ha sido dada del cielo y que ha oído la voz del Evangelio que dice: "Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos". Es esta voz, repito, la que lo ha instruido y formado. [3]

Durando de Huesca, con su *Liber antiheresis*, nos introduce en la atmósfera del valdismo primitivo y nos permite percibir toda su originalidad. Aqui encontramos afirmada con claridad la conciencia de que los discípulos de Valdo habían sido investidos de un *ministerium predicacionis* como don de la gracia y que ésta constituía su misión inalienable. Los *pauperes spiritu* retoman así una labor apostólica que los prelados han relegado, un compromiso que se inserta en la larga y dramática historia del combate que Dios conduce por medio de su

[1] La hipótesis adelantada por Y. Dosat (*Les vaudois méridionaux d'après les documents de l'Inquisition*, CF n. 2, 1967, pág. 213), según la cual Durando sería originario de Losque, en el Rouergue (alto Languedoc), así como su compañero Durando de Najac, no ha sido recibida favorablemente por la mayoría de los estudiosos. Véase Ch. Thouzellier, *Catharisme et Valdéisme en Languedoc*, Lovaina, 1969², págs. 215-216.

[2] Durando, *op. cit.*, loc. cit.

[3] Durando, *op cit.*

Palabra, en pro de la salvación del hombre. Las etapas de esta historia están señaladas, ante todo, por la obra de Cristo, luego por la predicación de los apóstoles, hasta llegar al fin de la iniciativa del mismo Valdo. Aunque la *vox evangelii* haya sido transmitida por medio de los prelados y los sacerdotes, aquello que importa está únicamente en las *verba Dei* a las que Valdo y sus *socii* han respondido con su *fides* y las *opera evangelica*. En la hora actual, el combate de la Palabra —autenticada por la pobreza voluntaria de sus testigos— se hace cada vez más dramático, en la medida en que Satanás está suelto y enfrenta a los fieles, valiéndose de la virulencia de los herejes.

La pobreza libremente escogida por los amigos de Valdo en tal situación aparece sobre todo en función de su total disponibilidad para la misión recibida. Durando coloca el magisterio de Cristo y de las Escrituras —que cita frecuentemente— por encima de los mandatos de la Iglesia, que por otra parte, respeta. Pero más bien que como institución, él comprende a la Iglesia como específica continuidad en el tiempo de aquellos que conservan la fe apostólica y la concretizan en las acciones:

> Donde haya una reunión de hermanos que mantienen la recta fe y la cumplen con las obras, allí está siempre la Iglesia;
>
> Nuestro obispo es Cristo, pontífice de los apóstoles, y, sin recurrir a subterfugios, no podríamos descuidar de obedecer a los prelados que nos prescriben sus mandamientos; empero, nosotros damos la preferencia a Él mismo;
>
> Los sacerdotes depravados nos odian y nos hacen sufrir muchas persecuciones... Nosotros queremos conservar hasta la muerte la fe de Dios y los sacramentos de la Iglesia y determinamos predicarlos libremente, según la gracia extendida por Dios, lejos de renegar de ellos por cualquier pretexto.

Reconociendo en los cátaros los herederos de Marción y de los gnósticos dualistas, Durando insiste fuertemente en la unicidad de Dios, en la bondad de su creación y en el sólido fundamento bíblico de la esperanza en la resurrección de los muertos. En definitiva, no se puede oponer al Dios creador y a la justicia soberana ningún principio metafísico. Con gratitud, Durando acepta la tierra sobre la que vivimos como el escenario destinado a registrar concretamente nuestra fidelidad: el mundo, sobre todo éste de los hombres, al cual Cristo ha venido como a su propiedad, no podría, por principio, ser considerado extraño y hostil al hombre. Entonces, cuando el Evangelio in-

terpela al mundo, no se dirige genéricamente a la naturaleza o a los animales, sino a los hombres. (Y en esto, señalemos de paso, se revela una diferencia significativa con Francisco de Asís.) Alcanzados por el Evangelio, los hombres pueden obrar de dos maneras, para su salvación: ya permaneciendo en el mundo, pero sin preferirlo a Dios, ya dejando esta "fatiga terrena" para asumir sin reservas la "fatiga apostólica", es decir, el *divine predicacionis ministerium*, precisamente como lo había hecho la *societas* de Valdo.

Obra sólo del verdadero Dios, la ley promulgada por Moisés es el soporte de la fe; con sus exigencias, recuerda al hombre que no podrá evitar las responsabilidades delante de Dios, apelando a una falsa predestinación fatalista. Para Durando, el compromiso del hombre con sus obras es ciertamente lo que decide la salvación.

> Tanto la salvación como la condenación están contenidas, entonces, en las obras y no en una predestinación fatalista.

Y esta salvación está, además, ofrecida y puesta a disposición del hombre por el Evangelio:

> Si deseáis hablar de la salvación, retornad al Nuevo Testamento, donde la salvación está contenida sin obstáculo alguno.

Es así, justamente, porque Cristo llama a todos los hombres hacia sí, y por consiguiente, el arrepentimiento; si tuviésemos que resignarnos ante la fatalidad, sólo en tal caso deberíamos decir que el Señor no ha llamado a todos hacia sí, en procura de su conversión. Pero en ese caso quedaría sin efecto el solemne mandato dado a los apóstoles, de predicar el Evangelio en todas las gentes.

La profundidad de la formación escolástica de Durando no deja de sorprendernos; demuestra notable familiaridad con la Sagrada Escritura y también con la literatura patrística, tiene un conocimiento cabal de las antiguas herejías de carácter gnóstico, hasta el punto de poder compararlas críticamente con el catarismo. Durando cumplió, evidentemente, estudios serios, como para "reunir un bagaje de nociones útiles para dirigir de modo favorable la campaña evangélica iniciada por el fundador de los Pobres de Lyon". [4]

[4] Chr. Thouzellier, *La profession trinitaire du Vaudois Durand de Huesca*, en "Recherches de Théologie ancienne et médiévale" XXVII (1960), pág. 270.

Valdo no había vacilado, pues, en aceptar incluso a clérigos como estrechos colaboradores, y lo había hecho desde el principio, cuando recurrió a los servicios de Esteban de Anse, para la traducción en lengua vulgar de textos bíblicos. Empero, no quiso que la libre predicación estuviese condicionada por la erudición o el mandato canónico del predicador. "Quienquiera sea capaz de difundir en torno de sí la Palabra de Dios, debe hacerlo",[5] declararán los valdenses en la disputa de Narbona, coherentes con su pensamiento. Durando pensaba también que "las flechas de la teología" no deberían faltar a aquellos que "habían comenzado a caminar por la senda apostólica". Contra los cátaros, mantiene la validez del Antiguo Testamento como testimonio del Dios único, creador del universo del cual el Hijo del hombre es heredero. La ley de Dios constituye el nexo de continuidad que une el antiguo con el nuevo Pacto, la creación y la redención final, que no se puede concebir sin la resurrección de los cuerpos. Jesús, nacido según la carne de la estirpe de David, de madre humana, es garante del amor de Dios por este mundo material, decaído y hostil, que parece encerrarse en sí mismo como en una fortaleza, pero que es combatido por la presencia y la obra de la Iglesia de Cristo:

> El Hijo ha fundado su Iglesia pura e irreprensible, sobre los apóstoles, para poner sitio a la fortaleza del mundo.

Esta vigorosa y lúcida refutación del espiritualismo de los cátaros deja entrever cómo el valdismo dio sus primeros pasos, impregnado de una viva conciencia del amor de Dios hacia su creación. Una creación entendida como lugar de vida misionera, de acción fraterna: Cristo ha rendido el supremo servicio al mundo con el instrumento del propio cuerpo, y de la misma manera requiere ser seguido en la aventura encarnada de un amor que tenga por objeto a Dios y al prójimo. Así como su justicia, que es misericordia, tuvo por objeto a "los más pequeños", la manera de asistencia de la Iglesia no puede ser sino conforme con Aquél que le da el nombre, hasta el punto de no tener, como Él tuvo, dónde reposar su cabeza. Esta posición antijerárquica y antiparroquial de los primeros valdenses estaba en abierto

[5] Bernardo de Fontcaude, *Adversus Waldensium sectam*, MPL 204, 805 (Cf. en EFV, pág. 70).

conflicto con la concepción jurídico-mística e institucional que había nutrido al mundo feudal.

La unidad del condado de Provenza y el Langœdoc había sido preparada, en cierto sentido, por la política catalana. Alfonso II de Aragón, informado de la condena por herejía pronunciada contra los valdenses por el obispo de Narbona al término de la disputa (1190), quiso mostrarse digno de su función de soberano católico y, en 1194, publicó un edicto que intimaba a los valdenses a abandonar sus tierras sin dilación. [6] Por cierto, era más fácil golpear a un movimiento como éste que, socialmente, reclutaba a sus adeptos entre los pequeños mercaderes y artesanos, que tomárselas con los cátaros, apoyados como estaban por la clase dirigente feudal y por una poderosa burguesía. El valdense Durando de Huesca, de origen catalán, posiblemente había logrado conquistar para la causa del Evangelio a muchos de sus compatriotas. El hijo de Alfonso de Aragón, Pedro II el Católico, en 1198, confirmará esta política, al proscribir en su reino a "todos los valdenses, violadores de la fe cristiana y nuestros públicos enemigos". Su edicto, confirmado el mismo año por el Concilio de Gerona, es el primero en prever la pena de hoguera para los herejes. [7]

En el Norte, en Lorena, el obispo de Toul ordenaba en 1192 que los herejes llamados "Wadoys" le fueran llevados con cadenas, para ser castigados. En 1199, el papa Inocencio III escribía a los fieles de la diócesis de Metz para exhortarlos a no predicar "usando los libros divinos traducidos en lengua gálica" y agregaba:

> el obispo de Metz nos ha informado que una multitud notable de laicos y de mujeres, tanto en la diócesis como en la ciudad de Metz, atraída por un cierto deseo de las Escrituras, se ha hecho traducir en lengua gálica los Evangelios, las Epístolas de Pablo, los Salmos; los libros de la Sabiduría; Job y otros varios... (y hecho esto) los laicos y las mujeres se han arrogado el derecho de profesar tales cosas y de predicarlas los unos a los otros. [8]

[6] El edicto de Alfonso II, que se limita a expulsar a los "Valdenses sive Insabbatatos" y a otros herejes, de sus dominios, como adversarios de la cruz de Cristo violadores de la religión cristiana, enemigos públicos nuestros y del Reino" (cfr. EFV, págs. 92-93), fue confirmado el mismo año por el concilio de Lérida.

[7] Cf. en EFV, pág. 94.

[8] Carta "Cum ex iniuncto" ad Metenses, del 12 de julio de 1199, en Potthast, *Regesta I*, pág. 74, n. 780. Cf. K. V. Selge, *Die ersten Waldenser*, I, Berlín; 1967, 290 y sig.; en EFV pág. 95.

En el 1200, en Metz, estas traducciones de textos bíblicos fueron arrojadas a las llamas y, tres años más tarde, el ejemplo fue seguido en Lieja, donde se inició una búsqueda de libros probablemente valdenses, estuviesen ellos escritos en lengua romance o germánica.

2. *REACCION DE LA IGLESIA OFICIAL*

Estas medidas represivas nos dan testimonio de la rápida expansión de los Pobres de Lyon, pero sobre todo, documentan los temores y la actitud conservadora que caracterizaban al alto clero, sin duda provocados por el tono cada vez más anticlerical que iba asumiendo la predicación valdense.

La influencia del monje Enrique

Los polemistas se sintieron entonces autorizados a lanzar contra los valdenses argumentos ya usados para defender los derechos del clero frente a las críticas del monje Enrique de Lausana. Es necesario, sin embargo, ser cautos, y no deducir de estos documentos polémicos la conclusión apresurada de que también Valdo habría terminado haciendo propios ciertos motivos característicos de la polémica anticlerical de Enrique. Pero el hecho es que las tesis enriquianas estaban en la mente de quienes se empeñaban en aquel momento en refutar teológicamente a los Pobres de Lyon.

Enrique de Lausana,[9] en 1116, había predicado el arrepentimiento, en Le Mans. Expulsado por el obispo, prosiguió por largos años su misión itinerante en el sur de Francia, donde había abrazado las ideas caras a otro predicador popular, el cura Pedro de Bruys. Este último había denunciado la futilidad del bautismo de los niños, de la nueva doctrina eucarística, del culto de la cruz, de la construcción de iglesias, de los sufragios por los muertos.

Enrique de Lausana fue arrestado hacia 1134 por el arzobispo de Arlés, juzgado por el concilio de Pisa y condenado a recluirse en el convento. Bernardo de Clairvaux, siempre en guardia contra la herejía, le ofreció Citeaux, pero Enrique, rehusando tal género de pri-

[9] Cf. R. Manselli, *Il monaco Enrico e la sua eresia*, en "Bolletino dell' Istituto storico italiano per il medioevo", 1953, n. 65.

sión, prefirió volver a su ministeriro itinerante. Lograron al fin hacerlo callar en 1140, cuando se lo capturó cerca de Tolosa. "De su actividad llena de coraje, e infatigable, emerge la exigencia de una Iglesia sentida como una viva realidad espiritual en antítesis con la voracidad y el poder mundano del clero, antítesis que se combate criticando tanto la magnificencia de los edificios de culto como el lujo del clero." [10] El rechazo del bautismo de los niños fue su consecuencia más notable. Nutrido del Nuevo Testamento, Enrique recomendaba el bautismo sólo a los adultos quienes, con dicho acto, debían demostrar su adhesión consciente al contenido de la fe cristiana. En cuanto al clero moralmente indigno, negaba simplemente que tuviese el poder de consagrar; todavía más grave parecía que no atribuyese a la sucesión sacerdotal el poder de atar y absolver las conciencias.

Se comprende bien cómo los valdenses, después de la condena del obispo de Narbona (1190), hayan asumido en Francia meridional —quizá por sus contactos con los enriquianos— una posición de mayor agresividad e intransigencia con respecto a la iglesia romana. El mismo Durando de Huesca se sintió en el deber de denunciar, a pesar de su lealtad hacia la iglesia oficial, la simonía de los prelados y las persecuciones y, los vejámenes de que eran víctimas sus hermanos en la fe, por parte de los sacerdotes. Es sintomático el hecho de que, después de 1207, vuelto a la obediencia de la jerarquía, continuara su actividad polémica contra los cátaros, mediante una serie de tratados —entre los que figuran el *Liber contra Manicheos*— pero no polemizará jamás contra los "lioneses", sus antiguos compañeros valdenses. El hecho es singular, ya que los ataques menudean, y vienen especialmente de los monjes, cuya actividad se coloca en el contexto de la obra represiva de la iglesia. que precisamente en ese tiempo estaba formando nuevos grupos dirigentes para bloquear el desarrollo de las aspiracines reformistas. Tres monjes ofrecen un testimonio particularmente significativo acerca de cómo eran vistos los valdenses de Francia al final del siglo XII y a principios del siglo XIII, en los ambientes monásticos.

[10] R. Manselli, *Studi sulle eresie del secolo XII*, Roma, 1953, pág. 79.

El ataque de los polemistas

El primero nos es dado por Bernardo, abad premonstratense de la abadía de Fontcaude, en la diócesis de Narbona, quien poco después de 1190 escribió una obra de controversia contra los valdenses.[11] Con su obra polémica, Bernardo se proponía ofrecer un auxilio idóneo, al clero, poco instruido e incapaz de refutar las tesis de los herejes. Haciendo esto, él actuaba dentro de la tradición de su orden, que en las estructuras de una comunidad de canónigos regulares, se colocaba en la frontera de la iglesia regular con la irregular. Aun habiendo renunciado a su función de predicadores itinerantes, los premonstratenses dirigían siempre su notable influencia hacia los problemas del mundo y de la iglesia. También Bernardo, naturalmente, estaba informado de las vicisitudes eclesiásticas de la diócesis de Narbona, y se complacía en particular por los procedimientos antiheréticos del arzobispo Bernardo Gaucelin, proporcionando datos importantes sobre la confrontación entre valdenses y católicos, en la disputa presidida en Narbona por Raimundo de Daventrie. Los doce capítulos de su obra *Adversus Waldensium sectam* someten a examen la materia todavía controvertida y la ordenan según un plan intencionalmente escogido: dicho orden será, en sustancia, el que siguen controversistas católicos posteriores.

La principal característica de los valdenses —según Bernardo de Fontcaude— puede reconocerse en su negativa a obedecer a la iglesia organizada, cuya institución se encarna en la jerarquía sacerdotal, desde el papa hasta los sacerdotes. Deseando obedecer a Dios solamente, según la palabra de Pedro (Hech. 5:29), desprecian al clero y se arrogan el derecho de predicar; llegan hasta el extremo de extender esta función, de por sí rigurosamente limitada al clero, incluso a las mismas mujeres pertenecientes a su secta. Justifican esta posición apelando a las palabras de Jesús: "no se lo impidáis", dirigidas a los discípulos que protestaban por el uso del nombre de Jesús hecho por personas que no pertenecían al grupo de los discípulos (Mc. 9:38-40). Los obispos y los prelados, afirman los valdenses, no tienen el derecho de impedir a nadie que predique a Cristo, antes bien, deberían alegrarse, como lo hizo el apóstol Pablo (Fil. 1:15-19). La comunidad

11 Bernardo de Fontcaude, *Adversus Waldensium sectam*, MPL 204, 793 y sigs. y pasajes escogidos en EFV, págs. 65-90.

cristiana debería encontrar su referencia ideal en la afirmación de Moisés: "¡Ojalá fuesen todos profetas en el pueblo del Señor, y quisiese el Señor poner en todos su Espíritu!" (Núm. 11:29). Todo laico que ha recibido el don del Espíritu Santo debe divulgar la Palabra de Dios.

Los valdenses, según Bernardo, reducen la doctrina cristiana a los elementos que, desde su punto de vista, consideran esenciales, o sea, los que son expresamente enunciados en la Escritura. Rechazan los sufragios por los muertos y niegan la existencia del purgatorio, ya que la salvación debe cumplirse en el tiempo presente, aquí (II Co. 6:12). En cuanto a las realidades escatológicas, ellas oscilan entre la afirmación de que para el alma liberada del cuerpo no hay sino dos posibilidades —cielo o infierno— y la acentuación del juicio final como el momento que decidirá en última instancia el destino de los hombres. Manifiestan una especie de aversión a los lugares oficialmente sacros (templos, santuarios), y prefieren orar a Dios en cualquier lugar, pero afuera de las iglesias, en particular, recogidos en sus propias casas, en obediencia literal al Sermón del Monte (Mt. 6:6).

Bernardo de Fontcaude no se limitó a una caracterización teológica, también quiso desarrollar una suerte de investigación personal para identificar los ambientes en los que el movimiento de los Pobres de Lyon reclutaba sus adeptos. Desde una perspectiva moderna, su cuestionario resulta poco satisfactorio, porque traza un tipo moral y psicológico del individuo que se deja "seducir" por la predicación valdense, en vez de encuadrarlo y caracterizarlo sociológicamente. Insiste sobre el éxito de la predicación de los Pobres entre las mujeres y sobre la importancia del testimonio que a su vez éstas proporcionan. La realidad de nuestro autor parece ser la siguiente: sólo los débiles, los ingenuos, y las personas inexpertas se convierten en presa de la herejía. Solamente son capaces de resistirla, los hombres fuertes y "logrados".

Los errores de los valdenses, según Bernardo, merecen una condena absoluta: desobedientes a las autoridades eclesiásticas, alcanzados por la excomunión, ellos son dignos de muerte eterna. No afirma que se les deba entregar al brazo secular para que sean físicamente exterminados, pero esta eventualidad no le parece de ninguna manera absurda. Se complace en la exaltación de la gloria de los prelados, que se manifiesta en el poder de consagrar la hostia y en el magisterio doctrinal. Oponérseles, equivale a destruir en sí misma la imagen del hombre nuevo, impresa por el bautismo. En lo que concierne a la fe y al culto,

debe considerarse competente sólo al clero y, en último análisis, al sucesor de Pedro. Separados de la iglesia jerárquica, los valdenses, de ninguna manera poseen la verdad, y es preciso impedirles predicar, porque ellos se refieren a un don de profecía que sin embargo nunca les fue conferido por aquella iglesia-institución a la que el Espíritu Santo está vinculado. La noción eclesiástica de autoridad está en estrecha conexión con la geografía: si curas y obispos no pueden ejercer su poder fuera de los límites territoriales de la parroquia o de la diócesis, ¿cómo pretende arrogarse este derecho "un laico desconocido de quien se ignora todo, hasta su domicilio?" Estas son afirmaciones que revelan hasta dónde la predicación itinerante de los valdenses preocupaba a este representante de la *stabilitas loci* y de las costumbres inveteradas. No puede sino poner en guardia, prevenir contra estos infieles, que deben ser evitados, rehuidos, marginados.

El segundo autor interesado en el fenómeno valdense es el docto cisterciense Alain de Lille, autor muy apreciado en el Medioevo, quien ha dejado una producción abundante en los más variados campos del saber. Profesor en París y Montpellier, entró más tarde en la orden y murió en Citeaux en 1203. Muy probablemente durante el período de su docencia en Montpellier hace su proyecto de redactar una refutación de las corrientes ideológicas que le parecen constituir una amenaza actual para la iglesia y su doctrina: los herejes albigenses, los valdenses, los hebreos y los paganos. No por casualidad dedicó su obra al conde Guillermo III de Montpellier (muerto en 1203), soberano de una región en la que la variedad y la circulación de las ideas eran por entonces, particularmente vivas. En el segundo libro de su *Summa quadripartita contra haereticos* [12], compuesto en el último decenio del siglo XII, Alain "toma el movimiento valdense en un punto particularmente crítico de su desarrollo (...), antes de la revolución en sentido herético." [13] Como toda su producción, la *Summa* se dirige a un público no limitado al ambiente estrechamente ligado al método escolástico; Alain deseaba crear un movimiento de opinión, estimular una campaña ideológica contra los valdenses, con argumentos racionales y por obra de misioneros. Con respecto a Bernardo de Fontcaude, Alain es más

[12] Alain de Lille, *De fide catholica contra haereticos sui temporis,* MPL, 210, 305 ss. y pasajes escogidos en EFV, págs. 103-119.

[13] C. Vasoli, *Il Contra haereticos di Alano da Lilla,* en "Bolletino dell'Istituto storico italiano per il medioevo", 1963, págs. 123-172.

completo en la exposición de las doctrinas valdenses, aunque no menciona el problema del purgatorio y de los lugares de culto.

No insiste mucho sobre la tesis, predilecta de toda la literatura medieval, según la cual los nuevos herejes, valdenses incluidos, fabricarían su veneno valiéndose de las malas hierbas de las antiguas herejías. Pero se cuida de recordar que el movimiento de los Pobres de Lyon se origina en Valdo y su predicación. No autorizada regularmente, esta predicación laica libre carece también de una comprensión auténtica de las Escrituras, a pesar de los estudios de carácter bíblico que los valdenses efectúan en sus "gimnasios". En tal actividad, los Pobres y las mujeres de la secta se empeñan hasta el punto de descuidar el trabajo manual. Afirman la necesidad absoluta de obedecer a Dios más bien que a las autoridades y justifican esta exigencia con el ejemplo de los apóstoles Pedro y Juan. Rechazan las funciones desempeñadas por sacerdotes indignos, y por consiguiente, limitan el poder sacerdotal sobre la base de un criterio ético; aceptan, en cambio, la confesión recíproca entre laicos, sosteniendo la ineficacia de la absolución general por parte del obispo, la inutilidad de los sufragios cumplidos por hombres en estado de pecado mortal; consideran la mentira pecado mortal. Insisten en la prohibición de jurar, en la condenación de toda violencia y homicidio, en la rigurosa pobreza evangélica.

Alain aplica a su investigación un método crítico que la hace particularmente digna de atención: busca comprender las motivaciones de las tesis valdenses sobre puntos controvertidos y se hace la obligación de citar los textos bíblicos sobre los cuales ellas se fundan. La argumentación valdense nos es presentada de esta manera en todos sus matices. Cuando, por ejemplo, discute la posición de radical objeción de conciencia sostenida por los valdenses, él precisa que no rehúsan, por principio, cualquier defensa personal: "Es lícito oponerse a una violencia con una violencia limitada, moderada —afirmarían los valdenses— pero el enemigo no debe ser jamás muerto." El valor normativo atribuido por los valdenses al Sermón del Monte se subraya indirectamente, en éste como en otros casos, por Alain, quien, a los textos bíblicos mencionados por los valdenses, contrapone su interpretación tradicional.

Polemiza, sobre todo, contra el principio de la predicación laica. La santidad misma no es suficiente como para legitimar su ejercicio,

y los cistercienses —que son "con mucho, más santos que los valdenses"— no predican sino en casos excepcionales y sólo cuando han recibido el encargo correspondiente. Se oponen siempre a los principios valdenses en nombre de la fidelidad a la tradición de la iglesia y de una sociedad sólidamente constituida: es el representante docto, afable, incluso educado, de un conservadorismo que entra en colisión con una concepción insólita del cristianismo, tanto más peligrosa cuanto que encuentra una gran audiencia "en diversas partes del mundo". Lo que Alain teme más, y procura evitar, es que se verifiquen apostasías en los ambientes influyentes, estructuras portantes del edificio social. En el prólogo de la *Summa*, no por azar teje el elogio del conde Guillermo que, en medio de tantas tempestades, no había abandonado la barquilla de Pedro.

De calidad netamente inferior a los dos escritos de los autores que hemos caracterizado es el capítulo que dedicaba a los valdenses Eberardo de Béthune en el *Antiheresis liber*.[14] Originario de Flandes, compone su refutación de los "vallenses" o "xabatenses", hacia 1210. No se trata sino de una mezcla de citas bíblicas, del uso gratuito. de la exégesis alegórica, con un solo mérito: un dibujo al natural, inmediato, de la vida cotidiana de los valdenses. Éstos calzan un tipo particular de sandalias o zuecos, que tienen la capellada horadada a la manera de una cruz, y de este calzado viene el nombre de "xabatenses" (sandaliados); dejan transcurrir su tiempo en una especie de "dolce far niente" ("están todo el tiempo sentados al sol"), que interrumpen sólo a la hora de las comidas, y entonces se los puede ver en movimiento, sobre todo en las plazas de las ciudades. Rehúyen el trabajo manual, repitiendo a continuación que son los pobres en espíritu que serán bienaventurados y que el dinero conduce a los hombres a la perdición; empero, esto no les impide aceptar de buena gana limosnas, incluso sustanciosas. Impertinentes, critican los abusos y los crímenes de los demás, de la sociedad, pero no se dan cuenta de cuár falsa es su exégesis de la ley divina. Llevan consigo copias de la Escritura, que muy hábilmente florean con cintas de colores, para encontrar las citas principales. Éstas no son sino hallazgos ingenio sos, tendientes a sorprender la imaginación del pueblo bajo, y estos "vallenses" —habitantes del valle de las lágrimas, según la fantasiosa

14 Eberardo de Béthune, *Antiheresis liber*, en EFV, págs. 144-152.

interpretación que Eberardo da de su nombre— logran fácilmente su intento, fingiendo pertenecer a la comunidad y mezclándose con los católicos. Con éstos tienen en común la lectura del Evangelio, la observancia del domingo y prácticas religiosas como el ayuno y la oración; condenados justamente por el clero, pretenden que se refiere a ellos mismos la afirmación paulina: "Todos los que quieren vivir píamente en Jesucristo serán perseguidos" (II Tim. 3:12).

La reacción antipopular seguramente no recibió mucha ayuda de puerilidades como éstas de Eberardo de Béthune, sino más bien de la iniciativa del papa Inocencio III.

3. *LOS POBRES CATÓLICOS*

Hemos visto que Inocencio III (1198-1216), había intervenido personalmente en la situación creada en Metz, tanto escribiendo, como enviando al lugar tres abades. Esta intervención había anticipado una decidida y atenta política de recuperación y conservación de la Francia meridional, donde se iba concluyendo la reorganización parroquial de la Iglesia. Éste era un hecho socio-religioso a escala europea, pero aquí la victoria del espíritu lugareño podía ser de inmediato instrumentalizada hábilmente.

El núcleo parroquial delimitado territorialmente y centrado en el ministerio sacerdotal era el instrumento más idóneo para efectuar el control y la represión de las eventuales manifestaciones heréticas. El IV Concilio de Letrán (1215), prescribiendo para todo cristiano la confesión anual, dará al clero un medio seguro para que controle toda la población del territorio parroquial y siga los casos sospechosos.

Antes de poner en acto este método, Inocencio había probado otros caminos: en 1201, por ejemplo, no había vacilado en reconocer a los "humillados" lombardos (bastante cercanos, en origen, a los "Pobres de Lombardía") el derecho de tener una vida comunitaria, con asambleas regulares, y de valerse del ministerio de predicadores expresamente autorizados por el obispo. El libre acceso a la Palabra quedaba así limitado y controlado por precauciones y procedimientos jurídicos. Como lo observa Volpe, Inocencio III "cultiva gérmenes ortodoxos en los conventículos sospechosos, especula y espera el momento oportuno para intervenir, vence al adversario o al disidente

con manifestaciones de confianza, protege del excesivo celo de los ministros locales a quien da señales de entrar por el buen camino".[15]

Se trataba, pues, de dosificar un "aggiornamento" de la iglesia que, aun considerando aspiraciones siempre más insistentes, de nuevas formas de presencia cristiana en la sociedad, no implicase una renuncia a su estatuto constantiniano.

En tanto procedía tentativamente a buscar los medios por los cuales podría realizar este programa de recuperación de las instancias heréticas, Inocencio tuvo la fortuna de contar con la colaboración de dos españoles animados de un celo excepcional: Diego, obispo de Osma, y el viceprior de su capítulo, Domingo de Caleruega, el futuro Santo Domingo. En agosto de 1206, en Montpellier, tres cistercienses y el legado pontificio, encargados de la misión contra la herejía en el Languedoc, lo habían puesto al corriente del fracaso de la misión. El consejo de dos españoles, tan justo como de difícil cumplimiento, fue el que sigue: es necesario cambiar el método de trabajo. Renunciando al aparato de riquezas con el cual los cistercienses pensaban conmover la imaginación de las multitudes, era necesario desarrollar la misión a pie, sin dinero, como los apóstoles y como los Pobres de Lyon. El éxito de la predicación de los herejes, de la valdense en particular, se debía justamente al hecho de que a los ojos del pueblo, las palabras predicadas no tienen valor cuando no son autenticadas por el ejemplo de la vida. Sin perder tiempo, Diego y Domingo iniciaron ellos mismos, según este método, una misión predicadora que Inocencio aprobó oficialmente en el otoño del mismo año.

A estos acontecimientos se atribuye, con razón, el origen de los Frailes Predicadores, es decir, de los dominicanos. Su método recuerda el de los valdenses, pero con una sustancial diferencia: que para los valdenses era elemento constitutivo de la propia existencia cristiana lo que para los dominicos no era sino método o táctica misionera. Éstos no renunciaron al apoyo del poder secular y también en ello se atuvieron fielmente a la línea de conducta papal. Lejos de excluir la violencia de la hoguera, su predicación la presuponía e implicaba.

[15] G. Volpe, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana*, Florencia, 1961, pág. 57.

La radical diversidad de la ubicación que tenían los valdenses y Domingo no se hace evidente en un primer momento; antes bien, las afinidades formales eran tales que no pocos fueron llevados a engaño: el primero de todos fue Durando de Huesca.

En el verano de 1207, en Pamiers, en la morada de Raymond-Roger, conde de Foix, tuvo lugar una disputa entre católicos y valdenses, llevada adelante según los nuevos métodos misioneros sugeridos por el obispo Diego de Osma. El conde de Foix era bien conocido como simpatizante de la herejía: su mujer Felipa y su hermana Esclarmonde eran cátaras, en tanto otra de sus hermanas se supone que simpatizaba con los valdenses. Él mismo, diplomáticamente, recibía un día a los valdenses y al día siguiente a los predicadores católicos. Pedro de Vaux-de-Cernay, que escribía alrededor de once años más tarde, lo apostrofaba muy duramente:

> ...¡aquel pésimo traidor, aquel enemigo de Cristo y crudelísimo perseguidor de la iglesia! [16]

Por los católicos participaron el propio obispo Diego de Osma (las fuentes no mencionan a Domingo), los obispos de Tolosa, de Couseran, varios legados y abates. Como árbitro de la disputa fue electo un estimado ciudadano de Pamiers, el "maestro" Arnaud de Crampagna, un clérigo secular conocido por sus simpatías hacia los valdenses. La contienda tuvo un desarrollo caballeresco: se cumplió como un verdadero y propio torneo verbal entre caballeros de la dialéctica, que se atenían a las reglas, como se hacía en las justas. Al final, el maestro Arnaud proclamó vencedor al obispo Diego de Osma, en cuyas manos, ostentosamente, él puso "a sí mismo y sus bienes". Esta imprevista "conversión" del árbitro de la disputa, unida a la capacidad persuasiva de Diego de Osma, jugó seguramente un papel muy importante para convencer a Durando de Huesca y algunos de sus amigos a reconciliarse con la jerarquía católica.

Ya en Roma en diciembre de 1208, Durando y los suyos obtuvieron aprobación de su *propositum vitae*, de la orientación que proponían dar a su existencia. Inocencio III los autorizó entonces a retomar su actividad itinerante como "Pobres Católicos". La condición fue la de abjurar de sus viejos errores valdenses y hacer una solemne

[16] Cf. en EFV, pág. 127.

confirmación de la ruptura definitiva con los lioneses, "desde ahora y para siempre".

No se trataba de cosas pequeñas. Ante todo, del principio de la obediencia a Dios antes que a los hombres, sustituida por la obediencia "al papa, a los arzobispos, obispos y otros prelados de la diócesis y parroquias"; por consiguiente, de la nulidad de los sacramentos administrados por sacerdotes indignos. Luego, quedó afirmada la legitimidad del juramento, de la pena de muerte, de las tasas eclesiásticas y de los diezmos. En sustancia, se exigía el repudio de todo aquello que había caracterizado y dado fuerza de penetración al mensaje de los Pobres de Lyon, de lo que lo había contrapuesto a una cristiandad rica, potente y satisfecha de sí, a la violencia de las autoridades; un repudio de todo aquello que había situado al valdismo fuera de los cuadros del clero y de las órdenes monásticas. No se mantuvo sino la pobreza voluntaria, entendida sin embargo como un consejo evangélico útil sólo para una *élite* capaz de polemizar con los herejes. En lo que respecta a la predicación, quedó rigurosamente condicionada a una licencia de la autoridad eclesiástica y a una formación específica que los Pobres Católicos aceptaban. Por otra parte, se trataba sobre todo de hombres de estudio, no pocos de ellos eran sacerdotes: la orden no tuvo, por tanto, un carácter exclusivamente laico. La confesión de fe de Durando de Huesca preveía, además, la organización de verdaderos cursos teológicos preparatorios de una actividad que tenía como objetivo el de reintegrar a los desviados al regazo de la santa iglesia romana.

Este compromiso con la Iglesia oficial, al cual Durando acabó por decidirse, fue determinado por una crisis interna del movimiento valdense, y no queda excluido que el contraste entre la "inculta" laicidad de Valdo y la erudición clerical de Durando y sus compañeros haya jugado su parte. El ascendiente que por largo tiempo había ejercido la fuerte personalidad de Valdo pareció disolverse hacia 1206 (año presumible de su muerte), aun cuando la importancia de su iniciativa no fuera jamás negada. El hecho de que, en cierto momento, Durando estimase oportuno iniciar el camino de los "Pobres Católicos", parece demostrar que él se sintió libre del vínculo de solidaridad con Valdo. La muerte de su maestro de vida —a quien no había hesitado en llamar "electo del Hijo del Sumo Padre— lo induce a buscar en otro lado su punto de referencia.

Puestos al principio bajo la protección del papa y después bajo la del cardenal Brancaleone, los Pobres Católicos conocieron en los primeros meses cierto éxito, sobre todo entre los antiguos amigos valdenses, desorientados quizá por la muerte de Valdo. Sin embargo, Inocencio III no logró hacer callar totalmente las reservas y los temores que muchos prelados alimentaban respecto del movimiento, que muy pronto se encontró bloqueado por esta oposición clerical y, en especial, por la cruzada contra los albigenses. La cruzada volvía a proponer de modo brutal, a estos ex valdenses, el problema del uso de la violencia al servicio de la misión evangélica. Se retiraron entonces a Elne, en el Rosiglione, donde, a partir de 1212, obtuvieron el permiso para fundar un convento en el cual se dedicaran a obras de asistencia y también al estudio y a la elaboración de escritos apologéticos, en particular anticátaros. Como veremos, una rama de estos "Pobres Católicos" se establecerá también en Milán. Por una ironía de la historia, fue un concilio reunido precisamente en Lyon, en 1245, el que suprimió la orden, disponiendo su fusión con los agustinos. Así tuvo su fin la tentativa de dar continuidad al movimiento lionés, en los límites de una ortodoxia oficial.

4. *LA CRUZADA CONTRA LOS ALBIGENSES*

En la estrategia pontificia, el permiso concedido a los Pobres Católicos fue uno de los elementos de un plan para reprimir la herejia en el Mediodía de Francia; otros recursos habían sido, precedentemente, las misiones cistercienses y la predicación de los compañeros de Domingo. El asesinato del legado pontificio Pedro de Castelnau, en Saint Gilles, el 14 de enero de 1208, ofreció el pretexto para llevar adelante una verdadera cruzada, ya preparada desde mucho tiempo atrás. Desde Lyon, designada como centro de concentración, en el verano de 1208, un gran ejército descendió por el valle del Ródano, valiéndose del apoyo de los grandes feudatarios que habían respondido al llamado de Inocencio III. Este exterminio —durante el cual cualquiera que oponía resistencia era declarado hereje y ejecutado tras juicio sumario— tuvo los atributos de la guerra santa con la apariencia de una acción litúrgica. Cuenta Guillermo de Tudèle en su *Canción de la cruzada albigense*, compuesta entre 1210 y 1213, que:

durante los combates, los clérigos entonaban el himno del Espíritu Santo, mientras desfilaban en una larga procesión. [17]

Los valdenses del Languedoc compartieron la suerte de toda la población considerada herética, y fueron víctimas de masacres, saqueos, rapiñas y violencias de toda suerte; el número de las víctimas se nos escapa, pero el hecho no admite dudas. En la lista de los herejes más notables de Béziers, redactada por el arzobispo en la víspera de la masacre, entre otros doscientos pertenecientes a la burguesía, no había si no una docena de valdenses; la proporción es significativa, aunque no se pueda deducir de ella el monto total de la población valdense, partiendo de cifras qué conciernen a una clase social en general poco sensible al mensaje valdense.

En 1214, tras el asalto contra Morlhon (Aveyron), el cardenal legado Roberto de Courçon mandó a la hoguera a siete valdenses que se habían refugiado en el castillo. Los cruzados de Simon de Montfort se ocuparon del mentester "con sumo placer", compartido sin sombra de reserva por el monje cisterciense Pedro de Vaux-de-Cernay, quien registró el hecho.

La cruzada duró quince años, fue dirigida hasta 1218 por Simon de Monfort, un noble de la Isla de Francia y devastó una de las zonas más florecientes de Francia. El Languedoc acabó por rendirse al rey de Francia y la guerra santa se convirtió en una campaña de conquista de tal magnitud que el papa terminará "por parecer cómplice de las más violentas pasiones de una sociedad que pretendía reformar". [18] La herejía albigense, como fenómeno de masa, no sobrevivió mucho con la dominación francesa y las medidas inquisitoriales que la acompañaron, a pesar de la tenacidad con que los "perfectos" cátaros trataron de mantener los contactos, huyendo de Carcasona a Tolosa, de allí a Foix, en los Pirineos, y después a Provenza y las zonas más inaccesibles de la montaña. Severas medidas contra los herejes fueron tomadas por el Concilio de Tolosa, en 1229: sus cuarenta y cinco cánones constituyen la codificación de un método sistemático en busca del hereje. Si los cátaros fueron los primeros en verse perjudicados, es

[17] La *Canso* de Guillermo de Tudèle, en E. Delaruelle, ***L'idée de croisade dans la Chanson de Guillaume de Tudèle***, en "Inst. d'Etudes Occit.", Tolosa, 1963, pág. 5.

[18] E. Delaruelle, art. cit., pág. 10.

evidente que tampoco los valdenses pudieron evitar el control policíaco, que preveía un juramento de fidelidad a la ortodoxia oficial, cada dos años, por los hombres a partir de los catorce años y por las mujeres desde los doce. Se hizo obligatorio, para los laicos, denunciar a los herejes y entregar a las autoridades todos los textos sacros que poseyeran, excepción hecha del Salterio latino. Sobre la base de esta experiencia, Gregorio IX fundó cuatro años más tarde la inquisición dominica, con su bien conocida sistematicidad.

El Mediodía de Francia fue así la tierra "cristiana" sobre la que por primera vez se desencadenó un genocidio, por medio de una movilización general contra la herejía. Aquí, antes que en cualquier otro lugar, y sistemáticamente, la iglesia se esforzó en hacer efectiva la unidad visible de la sociedad, alrededor de un poder que pretendía ser espiritual. La cruzada fue demostración elocuente del hecho de que la iglesia de la época tendía a convertirse en una monarquía absoluta.

La cruzada puso fin a toda posibilidad de diálogo público, así como a los coloquios que se habían realizado al principio del siglo; el espíritu de cruzada traspasaba todo, y desde entonces, la solución no podía ser otra que la conversión del hereje o su eliminación. Decididamente, la iglesia era cada vez menos la comunidad de los fieles y siempre más la jerarquía de los clérigos, "un poder sacerdotal que impone a una multitud pasiva normas canónicas indiscutibles, elaboradas por una administración irresponsable". [19]

Valdo había abrigado la esperanza de poder cumplir una renovación de la Iglesia desde adentro, aun respetando la vida sacramental, y por esto se había empeñado en "dar a sus discípulos instrucciones y directivas, de modo que el movimiento no se perdiera en el vacío, sino que se desarrollara en orgánica unidad". [20] Consagró los últimos años de su existencia a luchar enérgicamente contra algunas tendencias que juzgaba centrífugas, tanto, que su autoridad terminó por ser sentida como un peso por la nueva generación y por aquellos que, sin embargo, tenían grande estima por el carácter ejemplar de su iniciativa. Probablemente, temía que su protesta se desarrollase de tal manera que asumiese caracteres institucionales parecidos a los de la organiza-

[19] E. Delaruelle, art. cit., pág. 12.

[20] D. Jahier, *Pietro Valdo e il movimento valdese italiano nel Medio Evo*, Torre Pellice, 1923, pág. 12.

ción cátara, y por ello rechazaba la propuesta de un gobierno para los diversos grupos locales. A su juicio, los Pobres de Cristo a pesar de todo, debían proseguir su actividad, caracterizada por un ministerio de predicación itinerante, que ninguna rémora de naturaleza material o familiar pudiera frenar (Mt. 6:25 y sigs). En cuanto a los sacramentos, ellos pertenecían al ministerio de la Iglesia, pero reservaba para sí y los suyos la predicación del Evangelio. A pesar de la excomunión, no consideraba que pudiera renunciar a creer en la Iglesia indivisible y a respetar al sacerdocio con sus poderes sacramentales; la iglesia romana, en suma, lo rechazaba y rehusaba su testimonio, pero seguía siendo siempre su iglesia, la *ecclesia romana nostra.*

Era ésta una posición incómoda, convinamos, extremadamente difícil de mantener y vivir; Durando de Huesca no pudo o no quiso sostenerla después de la muerte de Valdo. Aquellos que, fieles a la posición inicial, tuvieron el valor de apoyarla, incluso después de la muerte de Valdo, cada vez más se vieron obligados a sumirse en la clandestinidad.

Con mayor razón trataron de buscar refugio en la clandestinidad también los restos de la comunidad cátara, aterrorizados por la reciente cruzada contra los albigenses. Como resultado, con el tiempo se verificó una mutación radical en la relación entre los Pobres de Lyon y los cátaros proscriptos: las recíprocas reservas serán sustituidas por una inesperada solidaridad, la que une a todos los perseguidos. Obligados a llevar una existencia oculta, los valdenses sufrirán a veces, en los decenios siguientes, las influencias del pensamiento cátaro, en forma y modos diversos, hasta el punto de justificar la tesis de un sincretismo cátaro-valdense, tesis sostenida por los inquisidores contemporáneos y desarrollada por historiadores modernos. Sería absurdo negar la evidencia de este fenómeno, pero en lugar de escandalizarnos deberíamos interrogarnos sobre su significado, para advertir el fracaso ejemplar de toda represión violenta y el inevitable riesgo que acompaña a toda solidaridad humana verdaderamente encarnada.

Otra consecuencia de la cruzada fue el reflujo de los valdenses hacia territorios situados al margen de una cristiandad en expansión. Los inquisidores deberán efectuar sus investigaciones siempre más lejos de los centros, en las zonas rurales y en las montañas de Provenza, del Quercy, de Rouergue, de Valentinois y del Delfinado (valle de Embrun). Los pobres de Lyon —quienes originariamente introducían

un elemento de inestabilidad peregrinante, en abierto contraste con el carácter estático de la realidad parroquial— fueron constreñidos por la fuerza de las circunstancias a constituir, en las fronteras de la cristiandad, núcleos sedentarios de fieles que albergaban un latente inconformismo.

Para enfrentar la creciente hostilidad de los ambientes formados y dominados por la iglesia oficial y las tendencias hacia la apostasía —como la de los Pobres Católicos— el movimiento se vio obligado a darse medidas más sólidas. En este momento es cuando las asambleas deliberativas de los Pobres de Lyon se hicieron más frecuentes y regulares, hasta asumir una periodicidad anual. Se impuso entonces una distinción entre Pobres en sentido estricto, responsables del mensaje y la enseñanza, y simples creyentes o simpatizantes ("amigos"). En el intervalo entre dos asambleas, dos "comunes", el cargo de rector era asumido por dos Pobres. Conocemos, por ejemplo, los nombres de los que fueron elegidos para este cargo en 1218: Pedro de Relana y Berengario de Acquaviva. La inevitable ruptura con las parroquias establecidas por la iglesia romana conllevó un problema específico: ¿a quién corresponde partir el pan en la asamblea que se reúne para la Santa Cena? Se decidió elegir para esta misión, a ministros escogidos entre las dos categorías de fieles. El carácter sacerdotal que ella tenía, sin embargo, no fue unánimemente recibido y su función se mantuvo revocable.

La mayoría de los valdenses continuó, de hecho, reconociendo al clero el poder de la consagración de los elementos eucarísticos, con lo cual demostraba una suerte de recato para asumir una autonomía propia respecto de la realidad sacramental de la Iglesia.

Nota bibliográfica

Acerca de la obra de Durando, en el curso de los últimos años, se han desarrollado una serie de cuidadosas investigaciones. Véase, en particular, Antoine Dondaine, *Durand de Huesca et la polemique anticathare*, "Archivum Fratrum Praedicatorum", XXIX (1959), págs. 228-276; Christine Thouzellier, *Un traité cathare inédit du début du XIIIe. siècle d'après le Liber contra Manicheos de Durand de Huesca*, Lovaina, 1961; Id., *Une somme anticathare, le Liber contra Manicheos de Durand de Huesca*, Lovaina, 1964; Id. *Catharisme et Valdéisme en Languedoc*,

París, 1966 (Lovaina, 1969 [2]); Id., *Hérésie et hérétiques*, Roma, 1969. La personalidad de Durando es analizada, partiendo del ambiente catalán, por Jordi Ventura, en *Els heretges catalans*, Barcelona, 1963.

Muy significativa es la indagación llevada adelante por K. V. Selge. Además de la edición crítica del *Liber antiheresis*, ya mencionada, Selge ha resumido el resultado de su investigación en *Vaudois Languedociens et Pauvres catholiques*, Cahiers de Fanjeaux, n. 2, Tolosa, 1967. La interpretación que he propuesto sobre el origen del movimiento valdense en *L'initiative de Valdès et des Pauvres Lombards*, "Communio Viatorum", IX (1966), págs. 155-164; 251-266; X (1967), págs. 153-164; XI (1968), págs. 85-93, coincide en gran parte con la de Selge, como él mismo lo ha señalado en su reseña crítica *Die Erforschung der mittelalterlichen Waldensergeschichte*, "Theologische Rundschau", XXXIII (1968), págs. 281-343. Véase también, de Selge, *Riflessioni sul carattere sociale e sulla religiosità del Valdismo francese primitivo*, P XXIX (1974), págs. 11-39.

Estos descubrimientos y estas investigaciones permiten definir, en la actualidad, con mucha mayor exactitud, la cronología relativa a los años en que Valdo madura su programa reformador así como delinear mucho mejor la fisonomía de su movimiento y su mensaje. Éste se separa claramente —no obstante tenerla como telón de fondo— de la marea de la herejía cátara en Occitania y de los esfuerzos cumplidos por la iglesia imperante para reforzar sus posiciones de dominio en la línea de la reforma gregoriana.

Para el problema cátaro véase el excelente manual de Arno Borst, *Die Katharer*, Stuttgart, 1953 (trad. francesa *Les cathares*, París, 1974); Fernand Niel, *Albigeois et cathares*, París, 1962 y la obra le Raoul Manselli, *L'resia del male*, Nápoles, 1963.

La bibiografía reciente sobre la cruzada contra los albigenses es vastísima. Recordamos, en particular, a Z. Oldenbourg, *Le Bûcher de Montségur*, París, 1959; E. Fornairon, *La tragedia del catari*, trad. ital.: Milán, 1969, W. L. Wakefield, *Heresy, Crusade and Inquisition in Southern France, 1100-1250*, Londres, 1974.

CAPITULO 4

LOS POBRES LOMBARDOS

1. *LOS LOMBARDOS*

Justamente en el momento crucial de la crisis, cuando toda salida parecía cerrada, el movimiento de los Pobres de Lyon recibía desde Italia una contribución inesperada y determinante, tanto en el plano cualitativo como en el de las formas del testimonio. Ya hemos visto que, desde 1184, la "confraternidad" de Valdo había admitido las primeras adhesiones de aquellos que más tarde tomarán el nombre de "Pobres lombardos". Desde el comienzo del movimiento éstos estaban conscientes de tener origen propio y caracteres específicos. Aunque no sea posible identificar con certeza las múltiples corrientes que alimentaron tal movimiento, sin duda sabemos que resultó de la confluencia de aquellos grupos de laicos que, en Milán como en otras ciudades lombardas, llevaban una vida común de trabajo y de piedad.

Por lo general, se trataba de creyentes de origen popular, que pertenecían a la industria textil: tejedores, cardadores, personas con intereses comunes y, a menudo, con un modo de pensar similar. Sus críticas al papado, frecuentemente, eran muy radicales y simpatizaban con los Pobres lioneses ya por las persecuciones de que eran víctimas, ya por su actividad misionera que, en efecto —hacia el 1200— parece haber alcanzado el norte de Italia. Joaquín de Fiore (muerto en 1202) había observado su actividad no sólo en el curso de sus viajes a Veroli (1184) y a Verona (1186), sino probablemente en la misma Calabria. Sensible

al elemento escatológico del mensaje bíblico, Joaquín se había dado cuenta de hecho de que el carácter de urgencia de la predicación valdense estaba alimentado por esta proyección del futuro. A su juicio, aquí está la razón que determina la opción de un ministerio itinerante y la solicitud con que confían el ministerio de la Palabra a los laicos y también a las mujeres. Creyendo discernir en la situación de la sociedad los signos de inminente fin del mundo, ellos rehúsan trabajar con sus manos, pues así están enteramente disponibles para la misión de la cual se sienten investidos.

A pesar del acento profético de sus escritos —destinados a conmover profundamente a la Iglesia sobre todo después de su muerte —Joaquín era demasiado buen cisterciense como para no sentirse herido por la protesta de los Pobres de Lyon contra la acumulación de capitales provocada por las cooperativas monásticas fundadas por su orden. Es preciso también recordar que la posición negativa de los valdenses ultramontanos respecto del trabajo manual de los predicadores —condenada por Joaquín sobre la base de su escatología espiritualística y su adhesión al papado— no tuvo muy buena acogida ni siquiera entre los Pobres de Lombardía.

Si los lombardos albergaron una gran estima por la iniciativa de Valdo, si decidieron reconocer su autoridad y adherir orgánicamente a su "confraternidad", lo hicieron por convicciones propias y, consecuentemente, con una interpretación original del mensaje evangélico. Los lioneses tuvieron una sensibilidad exclusivamente misionera y escatológica; los lombardos, en cambio, revelaban un espíritu comunitario, solidaridad y un profundo respeto por el trabajo manual, cumplido preferentemente en el seno de una comunidad fraterna. Estas dos posiciones mostraron sus divergencias, ya en vida de Valdo. El placentino Juan de Ronco las puso de manifiesto en confrontación con el lionés, que habría querido empeñar a las comunidades lombardas en la gran obra de la predicación itinerante. Juan reafirmaba la legitimidad y el significado de las comunidades de trabajo (*congregationes laborantium*) de carácter sedentario, porque en cierto modo ellas habrían podido constituir el *humus* espiritual que nutriera el impulso misionero de los predicadores. La actividad organizada era signo distintivo de la existencia normal del creyente, y Juan de Ronco y los suyos insertaban así el testimonio en el contexto social de aquella actividad febril de tipo artesanal y comercial que en aquel tiempo caracterizaba las ciudades lom-

bardas, aunque tomando distancias en lo que respecta a la acumulación y a la inversión de capitales: "Ellos no compran casas ni viñas". Justamente, en virtud de esta valorización del trabajo manual, los Pobres se contraponían al prejuicio que la filosofía aristotélica había contribuido a difundir, sobre su carácter degradante, y que el feudalismo había hecho renacer.

Valdo, por su parte, se oponía a esta modalidad de vida, por el temor de que pudiese desembocar en un inevitable aburguesamiento y en el descuido de las instancias paradojales del Sermón del Monte. Él y los suyos, por tanto, "no trabajan, no comercian, no poseen, no llevan dinero consigo, no tienen provisión de alimentos para más de un día, llevan una sola túnica; son, en suma, libres de toda cosa que los pueda embarazar en su única tarea: la predicación itinerante". [1] Por la misma razón, Valdo rehusó apoyar la instancia de los hermanos italianos —fuertemente sentida en Milán y Verona— de proceder al nombramiento de "propósitos" vitalicios, o por lo menos de "rectores" con función temporal. Es lícito pensar que sólo la vejez del fundador —o su muerte— hayan permitido a los Pobres lombardos colegir a Juan de Ronco como preboste vitalicio, cargo en el que más tarde fue remplazado por Oto de Ramezello.

Muerto Valdo, afloran juntas todas las tendencias —a menudo opuestas— típicas de un movimiento en expansión, como el valdense. La causa externa fue, por una parte, su difusión geográfica y el gran crecimiento numérico; por otra, la proporción de intelectuales que seguían el ejemplo de Durando de Huesca. Las tensiones y crisis parecían manifestarse con mayor intensidad justamente en Lombardía, la región donde los valdenses eran más activos, pues ya en tiempos de Federico Barbarroja, el arzobispo milanés Galdino (1166-1176), había procurado extirpar, por lo menos en su diócesis, los fermentos heréticos.

El valdismo primitivo se presenta en esta región sin una orientación unitaria, hasta el punto de diferenciarse en una serie de grupos más o menos autónomos. Otros movimientos de origen muy distinto tuvieron una sorprendente afinidad de pensamiento y mentalidad con los valdenses; el de Hugo Speroni, por ejemplo, que conocemos sólo

[1] Eugenio Dupré-Theseider, *Introduzione alle eresie medioevali*, Boloña, 1953, pág. 175.

de nombre. Empero, ya en 1220, sus partidarios serán proscriptos. Este jurista placentino contemporáneo de Valdo, opuesto a la iglesia oficial —de la que cuestionaba su carácter institucional— expresaba la exigencia de una comunidad espiritual en la cual fuese abolida la distinción entre clérigos y laicos. El sacerdocio tradicional, el bautismo y el carácter mistérico de la misa le parecían el mayor obstáculo para la promoción de una verdadera solidaridad entre los creyentes.

Otros grupos milaneses probablemente fueron reunidos por la propaganda de los Pobres Católicos. Por una carta de Inocencio III, del 3 de abril de 1209, nos enteramos que Durando de Huesca, volviendo de Roma en viaje a Cataluña, se detuvo en Milán en los primeros meses de 1209. Gracias a la carta de recomendación del papa, el arzobispo Uberto de Pirovano acoge benévolamente a Durando y sus compañeros, y "reconcilia a la unidad eclesiástica" también a un número de Pobres lombardos que adhieren a la propuesta de Durando. Por la misma carta llegamos a saber también cómo Durando había informado al papa acerca de que, alrededor de un centenar de otros valdenses de Milán, habrían estado dispuestos a reconciliarse, a condición de que les fuese restituida la *schola* (o sea, el lugar de reunión) que había sido construida en un prado concedido por la Comuna, afuera de la puerta oriental (quizá alrededor de 1199, con el apoyo del grupo popular, Creencia de San Ambrosio) y donde "hermanos y amigos solían reunirse para exhortarse recíprocamente". Esta *schola* había sido demolida por orden del precedente arzobispo, Felipe de Lampugnano (hacia 1205), no sin suscitar una gran reyerta entre nobles y gente del pueblo, precisamente en el mismo terreno, y un voto del Concejo de que "no se confiscasen bienes de nadie, salvo por motivos conocidos y probados delante de la Comuna".[2] De todos modos, la *schola* estaba ya demolida y, en su lugar, se había levantado otro edificio. Este edificio es el que los valdenses pedían —según Durando— como condición para su "reconciliación".

El papa recomienda verificar que el interés que mueve a estos valdenses a la reconciliación no sea solamente material (es decir, poseer otra vez su casa), ya que ellos se deben reconciliar "no por intereses temporales sino por la recompensa eterna, dado que nadie

[2] Cf. G. Giulini, *Memorie spettanti alla storia, al governo ed alla descrizione della città e della campagna di Milano nei secoli bassi*, Milán, 1760, 1857², págs. 148-149.

podrá salvarse *extra arcam*". Pero, en último análisis, hechas las debidas comprobaciones, recomienda al arzobispo mansedumbre, exhortándolo a conceder "aquel prado u otro lugar idóneo", desde el momento en que uno es el modo de comportarse "cum conversis" y otro "cum perversis". [3] Y, en efecto, los Pobres Católicos recuperaron la casa en la que se establecieron y en la que abrieron también una capilla, conocida como iglesia de San Agustín de los Pobres Católicos.

¿Pero quiénes eran y qué fue de aquel "centenar" de valdenses dispuestos a reconciliarse? Pedro de Verona, escribiendo alrededor de 1240, nos informa de la existencia de un grupo de Pobres lombardos, en Milán, llamados *de prato*, que se habrían separado de Juan de Ronco y de la rama principal de los Pobres, después de un incidente producido durante una convención celebrada en aquellos lugares a fines del año 1208 o principios de 1209. Un cáliz arruinado por culpa de una gallina había suscitado la protesta del grupo *de prato*, todavía propenso a considerar necesaria la presencia de un sacerdote regularmente ordenado, para la consagración de las especies.

Resulta fácil pensar que la iniciativa de Durando, insinuándose en este momento de crisis en el movimiento de los lombardos, haya podido obtener cierto éxito, que sin embargo no debió tener mucha duración. El mismo Pedro de Verona comprobaba, tres o cuatro décadas más tarde, que del grupo *de prato* permanecía muy poca cosa.

Es lícito suponer que no todos estos valdenses en crisis, aun dando muestras de deferencia hacia el clero, hayan aceptado la propuesta del papa, y sí en cambio, continuado desarrollando su actividad en las fronteras de la herejía. En cuanto a los "reconciliados" que habían seguido el ejemplo de Durando, ellos quisieron continuar viviendo en la nueva confraternidad muchos de sus principios originarios; sus "amigos" no pensaron abandonar "el mundo" —es decir, el trabajo manual común y productivo— y confiaron a sus predicadores la cura de la actividad misionera. El papa aceptó una de sus convicciones más profundamente arraigadas, cuando les concedió la posibilidad de abstenerse del servicio militar y del juramento feudal.

Al año siguiente, el valdense Bernardo Prim, quien había iniciado su actividad de predicador en Francia meridional y había re-

3 Véase el texto de la carta de Inocencio III en Migne, PL 216, c.29. Sobre todo el episodio véase Luigi Zanoni, *I Valdesi a Milano nel secolo XIII*, en "Archivio Storico Lombardo", 1912, págs. 5-22.

unido seguidores tanto laicos como clérigos en Lombardía, se dirigió a Inocencio III para obtener el reconocimiento de su actividad, en el ámbito de la iglesia, al igual que Durando. Las doctrinas de las cuales abjuró (junio de 1210) tenían carácter netamente valdense y la profesión de fe por él suscripta estaba formulada en términos del todo similares a los del texto propuesto a Valdo una generación antes. Nace así el grupo de los "Pobres Reconciliados".

Sin dejar transcurrir mucho tiempo, el papa escribió al obispo de Cremona para que acogiera con benevolencia a aquellos que en su diócesis manifestaran la intención de seguir el ejemplo de Bernardo Prim. A diferencia del grupo provenzal y catalán de los Pobres Católicos, empeñados esencialmente en la controversia teológica, el italiano se dedicaba sobre todo al trabajo manual. Los dos grupos reintegrados a la iglesia reproducían, en cierto modo, las características de los dos grupos del valdismo de los cuales procedían.

La insistencia con que Inocencio solicitaba la formación, en las ciudades lombardas, de confraternidades del tipo de la de los Pobres Católicos, demuestra de qué manera consideraba necesario encauzar la oleada de los Pobres lombardos. "De parte del pontífice —se ha dicho— había una incesante creación que casi cada año se concretaba en alguna institución original o atrevida, aun en el momento de la cruzada contra los albigenses, cuando las operaciones militares o políticas hubieran podido normalmente absorber toda preocupación del papa." [4]

En el conjunto, empero, parece que la importancia de estos grupos "reconciliados" no haya sido nunca relevante; cuando llega el momento de su fusión con los agustinos, en 1256, los Pobres Católicos de la casa de San Agustín están reducidos sólo a doce frailes, el prior incluido, Fray Nicolao. El grueso del movimiento valdense superó indemne estas pruebas y el Milanesado siguió siendo un centro valdense importante, hasta mediados del siglo XIV, al que toda la diáspora austríaca mirará como a su propia capital moral. Los Pobres lombardos que adhirieron a las iniciativas reconciliadoras actuaron así, más que por convicción en un momento de debilidad, para sustraerse a los vejámenes, a las medidas represivas que les eran infligidas por el clero, en la esperanza de poder llevar todavía en el inte-

[4] P. Mandonnet, *Saint Dominique*, París, 1937, vol. I, pág. 173.

rior de la iglesia establecida su antiguo modo de vida. El fracaso de esta política de recuperación fue advertido por el papa, quien en octubre de 1213 amenazaba a los herejes milaneses con hacer mover contra ellos el ejército cruzado de Provenza con la ayuda del rey y de los barones franceses e italianos.

En cambio, mucho más fructífera habría de resultar la táctica papal en el caso de las órdenes mendicantes. Francisco de Asís, habiendo oído las palabras evangélicas sobre la misión de los apóstoles, eligió por su parte la pobreza y se puso a predicar. En 1210, Inocencio III aprobaba —por lo menos oralmente— la forma de vida y la regla de los frailes menores. Luego, el papa logró imponer, tanto a los franciscanos como a los dominicos, el carácter sacerdotal de los predicadores, una medida que los diversos grupos de valdenses y los propios Pobres Católicos no aceptaron jamás.

Las analogías entre la vocación de Valdo y la de Francisco de Asís son sorprendentes e innegables. Como Valdo, Francisco (1182-1226) fue totalmente conquistado por la idea de imitar la comunidad del tiempo del ministerio terrestre de Jesús, y estaba convencido de actuar bajo el impulso de una gracia imperativa del Señor. Francisco escribió en su testamento:

> Nadie me mostraba lo que hubiera tenido que hacer, pero el Altísimo mismo me reveló que tendría que vivir según el modelo de Evangelio.

También para él la pobreza debía autenticar la predicación itinerante, imagen del libre peregrinaje de la Iglesia a través del tiempo. La comunidad de los hermanos menores, como la de los valdenses, deseaba representar en vivo, entre los hombres, el Evangelio, para comunicarlo mejor. También Francisco rehusaba ejercer la función de "prior" en su movimiento, al cual vio demasiado pronto transformarse en "sociedad". En gran medida, estos dos cristianos de extracción burguesa, puestos delante del Evangelio, tuvieron reacciones similares en relación con su ambiente.

Queda pendiente el problema de saber si el fundador de los frailes menores se había inspirado en el mensaje de los primeros valdenses o si más bien no insistió sobre el deber de humildad y respeto hacia los prelados, justamente con el propósito de evitar aquella ruptura con la iglesia oficial que, en el caso de Valdo, se hizo en seguida inevitable. La disponibilidad de fondo manifestada por Francisco —aunque

con varias reticencias personales— a conceder que su acción se insertase en el contexto de una completa sumisión al gobierno de la Santa Sede, explica la aprobación que obtuvo, a pesar de que el programa de pobreza absoluta y de predicación no dejaba de proponer de nuevo métodos y doctrinas valdenses, como lo advirtiera en un principio Inocencio III.

Es significativo el hecho de que, parece que en 1210, Francisco y sus doce primeros cofrades se hicieron clérigos y aceptaron la tonsura. Francisco no expresó nunca la más pequeña duda sobre la autoridad del clero y sobre su carácter sacerdotal; el respeto que se debe a los sacerdotes deriva de su poder sacramental. De esta forma Francisco desarmaba de alguna manera la oposición de los prelados y mostraba su propia lealtad hacia las instituciones. Así, aceptaba el mundo sin criticarlo, como si éste, a pesar de la caída del hombre, hubiese conservado su primitiva inocencia.

Valdo y Francisco entendieron de modo muy diferente su obediencia evangélica: la de Valdo implicaba una distinción entre la autoridad de Cristo y la de la sociedad constituida, en tanto la obediencia de Francisco conllevaba una plena sumisión a la autoridad humana por amor de la iglesia sacramental. Esta diferencia, por lo demás esencial, se puede por lo menos relacionar con la mutación de actitud del papado respecto de las corrientes pauperísticas, en el período que va desde 1180 hasta 1210. Entre Valdo y Francisco pasa, en realidad, una generación completa, que vivió experiencias colectivas de gran importancia. Cuando Valdo moría, hacia 1206, Francisco estaba pasando una serie de acontecimientos que lo conducirían, dos años más tarde, a su conversión. P. Sabatier supone que Francisco pudo haber tenido ocasión de hablar acerca de Valdo con su padre, el mercader de paños que había vivido en Francia meridional; no olvidemos empero que él mismo vivió sus experiencias, justamente cuando los valdenses italianos, con sus características peculiares, daban mucho que hablar.

Una vez más, la comparación es seductora: como los Pobres lombardos, Francisco aprecia el trabajo manual, sin querer todavía organizarlo; no habla de él como de una maldición o punición por el pecado; se muestra dispuesto a cumplir los servicios más humildes, incluso entre los leprosos; tiene en proyecto una intensa actividad misionera. En el curso de esta empresa osada y fatigosa, sus discípulos

encontrarán en Alemania, hacia 1218, algunos seguidores de los valdenses italianos, y ello les arrancará un grito de desilusión: "¡Señor, protégenos de la herejía de los lombardos y de la barbarie de los alemanes!" Los dos movimientos en cuestión tratarán de superar sus dificultades de crecimiento en el mismo lapso: los Pobres de Lyon y sus hermanos italianos iniciaban aquellas negociaciones, de las cuales la Conferencia de Bérgamo de 1218 señalará una etapa; casi en el mismo período, los frailes menores tomaban la importante iniciativa de encontrarse periódicamente para sus "capítulos".

Sin embargo, es necesario reconocer, a pesar de las analogías que sorprenden al lector moderno, que en el plano personal, la originalidad del Pobrecito permanece intacta. Valdenses y franciscanos tuvieron en común la voluntad de encarnar en el propio ambiente y en su época el mensaje evangélico; los unos y los otros pudieron llevar a cabo este proyecto sólo manteniéndose en estrecha relación con el fenómeno del desarrollo de una civilización urbana deseosa de una "nueva piedad", de vinculación más íntima y personal con Dios, y de reformas radicales. Nos equivocaríamos, no obstante, si no viésemos en el movimiento valdense y en el franciscano más que el producto de la aparición de nuevas clases sociales sobre el escenario histórico. Ellos no expresan simplemente las exigencias de estas clases, aunque hayan reflejado más de una tendencia típica de la época y aunque adaptaron al ambiente las formas de su testimonio. Más bien se pueden considerar como expresiones de una protesta contra la sociedad feudal y sus formas de vida por un lado, y contra la ciudadana por el otro.

A título de ejemplo, basta recordar cómo el discurso franciscano sobre "Nuestra Señora Pobreza" es tributario de la poesía cortesana; de qué modo está arraigada en la mentalidad de una época una tendencia a organizarse que presenta fortísimas analogías en la proliferación de órdenes religiosas, fraternidades, "sociedades"; cómo el carácter itinerante de la predicación franciscana y valdense encuentra correspondencia en la población urbana, necesitada de una nueva cura de almas en el momento en que las viejas órdenes monásticas —ligadas a la tierra y a veces ubicadas en lugares distantes— perdían las simpatías de las masas que no estaban urbanizadas.

Frente al carácter ascético de la pobreza franciscana y a la sumisión del santo a la iglesia de Roma. el valdismo mantendrá una

posición de vanguardia, gracias a una positiva solidaridad con los desheredados. A diferencia de los franciscanos, el retorno a la pobreza evangélica no es, para los valdenses, un camino de perfección reservado a pequeños grupos de elegidos, sino la única posibilidad de conducir a la Iglesia por la vía de la obediencia al Señor. Ni Valdo ni los Pobres lombardos aceptarán que su movimiento llegue a ser controlado por la iglesia oficial.

2. *EL IV CONCILIO DE LETRAN*

Inocencio III había intuido con exactitud cuáles eran las tendencias en desarrollo en su tiempo. El proceso económico y social en curso en Europa Occidental, la importancia creciente de las rentas de dinero líquido, la formación de capitales por parte de mercaderes y usureros y la difusión de actividades empresarias, llevaban al pontífice a prestar creciente atención a las ciudades. ¿Estaría la Iglesia ligada a este mundo nuevo que aspiraba a apropiarse de manera más íntima y personal de la herencia religiosa tradicional? Era un problema espinoso, tanto más porque este mundo en plena efervescencia tendía a desvincularse de la tutela de los representantes oficiales de la iglesia e incluso a romper los cuadros de la ortodoxia. Esto explica los continuos esfuerzos por mantener a los Pobres Católicos bajo el control de la jerarquía.

Por un lado, Inocencio advertía el peligro de caer en una situación de anarquía, pero por otro lado daba cuenta de que la iglesia había descuidado por un tiempo demasiado largo al nuevo tipo de hombre que estaba naciendo. Estas instancias orientaron, sin duda, la política papal, en sentido favorable para las órdenes mendicantes; como dice Dante, el Pobrecito "...de él recibió la primera aprobación a su orden".[5] Sin embargo, también es evidente que Inocencio III estaba bien lejos de querer que se discutiera la pretensión de la iglesia de dominar al mundo; bastaría para demostrarlo, la modalidad general de su política, dirigida a reafirmar en términos contemporáneos el programa teocrático de Gregorio VII.

[5] Dante, *Paraíso* XI, 92-93: *"ad innocenzio aperse, e da lui ebbe primo sigillo a sua religione"*.

El IV Concilio de Letrán, reunido a fines de 1215, señaló el apogeo de su pontificado y, en relación con los valdenses, su definitiva condena por herejía. Al redactar sus cánones, el Concilio entendía que estaba ofreciendo a la iglesia un plan renovador, en el ámbito de una sociedad en transformación; significativo es el hecho de que este programa fuese expresado en un texto —como el *De Fide catholica*— que retomaba casi a la letra, en lenguaje teológico más riguroso, las profesiones de fe impuestas a Valdo, Durando de Huesca y Bernardo Prim. Bastaría este hecho para demostrar la importancia que Inocencio III atribuía al problema creado por la existencia de los valdenses; la respuesta que el Concilio daba al mundo con este resumen de la dogmática católica era, al mismo tiempo también, un rechazo de las demandas del movimiento valdense para una reforma de la Iglesia. El peligro denunciado en primer lugar era una vez más el de la herejía cátara; pero no bien el discurso se polariza sobre el tema de la Iglesia Universal no queda dudas acerca de que el punto de mira son los valdenses: "Una sola es la Iglesia Universal de los fieles, fuera de la cual nadie puede salvarse."[6] Cristo está personalmente presente en esta iglesia en la eucaristía, donde tiene lugar la transustanciación del pan y del vino en su cuerpo:

> Este sacramento no puede ser consagrado sino por un sacerdote regularmente ordenado según el poder de las llaves que Jesucristo mismo confió a los apóstoles y sus sucesores.[7]

Sobre la base de esta distinción normativa entre ortodoxia y herejía, el Concilio comprometió, bajo juramento, las autoridades del mundo cristiano, en el momento de asumir sus cargos, a que exterminaran a todos los herejes del territorio respectivo. Generalizando el procedimiento adoptado durante la cruzada contra los albigenses, las modalidades de la represión fueron previstas en detalle, y con igual rigor jurídico se definió la actividad de la inquisición episcopal. El rechazo del juramento de fidelidad, típico de la población valdense, significa de por sí herejía. Ninguna orden religiosa podía constituirse fuera de las normas establecidas, y con ello se cerraba toda posibili-

[6] *De fide catholica*, en *Enchiridion symbolorum*, ed. G. Denzinger J. B. Umberg, Friburgo i. Br., 1947, n. 430.
[7] *Ibid.*

dad de sobrepasar los límites impuestos a los Pobres Católicos y a las órdenes mendicantes.

Consolidando sus estructuras y su posición en la sociedad, sometiendo clero y fieles a un control severo y regular gracias a la confesión obligatoria, el Concilio confirmaba la intención de la Santa Sede de establecer su dominio sobre el mundo ecuménico. El papa fue proclamado jefe supremo de la iglesia de Oriente con autoridad jerárquica sobre los patriarcas de Constantinopla, Antioquía y Jerusalén. La misma política europea debía plegarse a este triunfo del ideal hierocrático. El condado de Tolosa, antaño baluarte de la herejía, le fue dado a Simon de Montfort; fue abrogada la *Magna Charta* de las libertades inglesas; Federico II fue reconfirmado en su dignidad imperial, en previsión de una nueva cruzada que habría debido cumplirse en 1217, desde Sicilia. Se imponía, de esta manera, la noción de primado del Occidente cristiano, y no se vacilaba en sacrificar para su realización, vidas humanas e incalculables recursos económicos.

Cuando se marcharon de Roma, los prelados presentes en el Concilio —más de cuatrocientos obispos y ochocientos abades que representaban toda la cristiandad, comprendidas las diócesis del Este europeo, Bohemia y Polonia, presentes por primera vez— abrigaban el propósito de prolongar las líneas de la política afirmada en aquella asamblea, que estuvo entre las más espectaculares del Medioevo. Los textos conciliares llegaron a ser muy pronto parte de los compendios canónicos, fueron comentados por los doctores escolásticos y penetraron en el tramado mismo de la cristiandad, en todos los niveles. Desde entonces, en cualquier país de Europa donde se manifieste, la presencia valdense no podrá sustraerse a la fuerza de esta jurisdicción.

A menos de un año de aquello, el canónigo francés Santiago de Vitry, verá con sus propios ojos, en Perusa, el cuerpo del gran papa muerto y en descomposición; no podrá menos que afligirse por el contraste que aquella imagen evocaba con la vitalidad de la herejía, de la cual había sido testigo pocas semanas antes en Milán. Habiéndose detenido en aquella ciudad para predicar la cruzada, el canónigo francés había podido comprobar cuán vivaz y avasalladora era la propaganda herética, que nadie osaba contradecir. Sólo los "humillados", en virtud de su pobreza y por el hecho de pertenecer a los estratos laborales, gozaban todavía de algún crédito y podían arriesgarse al

diálogo. No obstante el apoyo de la curia romana y de la fuerza numérica de sus congregaciones —sólo en la diócesis milanesa había alrededor de trescientas— no se lograba hacer callar a los herejes.

3. *BÉRGAMO, 1218*

Las medidas tomadas por el IV Concilio de Letrán contra los herejes impulsaron a los que no fueron golpeados por ellas, a una mayor unión: no por casualidad, al día siguiente del Concilio se registra entre los valdenses una nueva voluntad de organizar sus comunidades y de incentivar, también en el plano internacional, su unión.

La misión conductora, asumida en Lombardía por Juan de Ronco, no era indiscutible: algunos preferían la solución de los Pobres de Lyon en la cuestión eucarística, y el ya mencionado grupo milanés llamado "del prado" *(de prato)* mantuvo la opinión ultramontana francesa, según la cual sólo un sacerdote ordenado por la iglesia romana era apto para ofrecer válidamente, en sacrificio, el cuerpo y la sangre de Cristo. Esto significaba, empero, reconocer el carácter fundamental, normativo, del sacerdocio oficial y poner todo el movimiento en las manos de la iglesia establecida. Los Pobres de Lombardía tuvieron una reunión en las cercanias de Milán, entre 1205 y 1207, pero el problema no encontró solución. Otto de Ramezello, sucesor de Juan de Ronco, consideraba la posición de los hermanos *de prato*, peligrosamente conservadora, y de acuerdo con sus colegas redactó una lista de problemas considerados fundamentales y de actualidad para la vida de los grupos, para someterla a los valdenses de Francia. Evidentemente, al promover este debate, él esperaba inducir a los últimos para que tomaran posiciones más radicales, la única posibilidad que quedaba, tras el endurecimiento, ahora ya irreversible, de la Iglesia Romana. El documento llega, sin embargo, a conocimiento de los Pobres de Lyon, por indiscreción de un hermano de Verona, antes de su redacción final. La correspondencia que se originó entre hermanos franceses e italianos no alcanzó a disipar desagradables malos entendidos, de modo que se intentó superarlos, citando para un encuentro en mayo de 1218, cerca de Bérgamo, al cual debían acudir seis representantes de cada una de las ramas del movimiento.

Los doce delegados se entregaron al estudio de los temas del cuestionario, cuya puesta a punto debía —en opinión de los lombardos— proyectar una línea para el movimiento que, ahora rechazado por la

iglesia dominante, se encontraba en una nueva situación. Ya eran buenas las perspectivas, porque, precedentemente, los lioneses habían dado a conocer sus propias posiciones sobre una serie de los puntos controvertidos y las partes estaban mucho más cerca de lo que se había esperado. Evidentemente, los acontecimientos posteriores a la muerte de Valdo habían contribuido a aproximar ambos puntos de vista.

Valdo, fiel a la profesión de fe suscripta en Lyon, había rehusado dar a su fraternidad una estructura autónoma, fuera de la Iglesia; no podía concebir su movimiento como una organización similar a otras, con un rector a la cabeza. Ahora, empero, no sólo había desaparecido el gran iniciador, sino que ya no se podía ignorar la excomunión que, empujando a los valdenses al margen de la cristiandad oficial, los había puesto, a su pesar, en la necesidad de darse de algún modo un orden organizativo. Los lombardos hubieran preferido ver a la cabeza del movimiento a un preboste vitalicio; los lioneses en cambio, desconfiando de toda estructura demasiado rígida, hubiesen preferido una elección periódica. En Bérgamo se llegó al acuerdo de que la elección de un rector era necesaria, pero en cambio se remitió a una asamblea general la definición de sus prerrogativas.

También se llegó a un acuerdo sobre la creación de un orden de ministros de la Palabra, en el cuadro de una comunidad independiente de la Iglesia Romana. Los ministros deberían ser reclutados entre los actuales miembros y entre los "amigos" de probada fidelidad; sin embargo, seguía indecisa la cuestión de la validez —temporal o permanente de tal ordenación; también en este caso, la decisión se remitió a una asamblea general. Pero los lombardos lograron que se aceptara su principio— revolucionario con respecto de la doctrina católica, de una sucesión apostólica ligada al episcopado jerárquico— de que una comunidad tiene derecho a elegir sus propios ministros. Sabemos que, en esta línea, ellos sostenían que Valdo mismo "había tenido su ministerio, en virtud de haber sido nombrado por sus hermanos". [8]

Las decisiones tomadas en Bérgamo señalan, sin duda, una etapa decisiva en la historia del movimiento. Tras haber justificado teológicamente la predicación itinerante de laicos no investidos del orden sa-

[8] Moneta, *Adversus Catharos et Valdenses*, ed. Ricchini, Roma, 1743, pág. 403: "Sépase, pues, que algunos afirmaron que Valdo recibió la ordenación de la comunidad de sus hermanos *(ad universitate fratrum suorum)*".

grado, encaminados en una eclesiología progresivamente independiente, los valdenses llegan a reivindicar la legitimidad de un orden ministerial propio.

A los lombardos se debe también el haber puesto sobre la mesa el problema —importante para el futuro del movimiento— del sano equilibrio entre la Palabra predicada y el trabajo, entre la vida sedentaria y la práctica itinerante. Los franceses eran propensos a renunciar a las cosas de este mundo; acaso considerando que tenían aún "amigos" más o menos numerosos o aislados, reivindicaban para sí mismos el derecho de recibir, en función de su actividad misionera, lo necesario para vivir según las palabras evangélicas de I Co. 9:4. Esta forma de vida tenía indudable carácter profético, pero presuponía la existencia de una cristiandad que los tolerase y asistiese, aun siendo destinataria de su llamado al arrepentimiento. Pero las varias condenas sufridas, la cruzada contra los albigenses y las posiciones asumidas por el IV Concilio de Letrán, generalizaban para lo sucesivo una cerrada intolerancia en la cristiandad occidental y hacían insostenible esta posición. Cualquiera que prestare oídos a su predicación y se convirtiera en "amigo", es decir, de alguna manera favorable a su posición, se haría automáticamente sospechoso. Aunque continuara viviendo en el mundo, terminaba siendo rechazado y perseguido; de alguna manera se hacía corresponsable de la predicación del nuevo mundo escatológico. La política de represión inaugurada por la iglesia hacía que los "amigos" terminaran adoptando posiciones no menos significativas y riesgosas que las de los mismos Pobres. ¿Se justificaba entonces una distinción?

Los lombardos ofrecían una solución: "herederos de los arnaldistas y de los humillados, no veían oposición entre trabajo manual productivo de riquezas y actividad evangelística, sobre todo porque, entre ellos, la posición de bienes era común".[9] Sus asociaciones laborales *(laborantium congregationes)* eran de por sí un tipo de presencia evangélica capaz de sugerir, por lo menos en esbozo, una alternativa de la vida comunal, con sus corporaciones de artes. En Bérgamo fue reconocida la legitimidad de permanecer en el "mundo" con un trabajo secular, a condición de someterse a la ley del Señor, tomando en cuenta los consejos de los Pobres. La adhesión o el rechazo a las asociaciones laborales de los lombardos fue librado al criterio de cada uno, puesto que se

[9] Giovanni Gonnet, *La protesta valdese da Lione a Chanforan*, Roma, 1951, pág. 252.

reconoció la utilidad de estos grupos, pero se solicitó que afirmasen mayormente su libertad evangélica en procura de un auténtico compromiso con el mundo. La pobreza y la confianza en los medios pobres debería quedar en la base del movimiento, a pesar de la búsqueda de nuevas formas de vida. No parece que en Bérgamo se haya afrontado la cuestión del trabajo manual de los predicadores, pero en los años siguientes el problema no podrá prorrogarse; por el momento, el hecho importante es que, ahora se abandona la actitud de neto rechazo manifestado en tiempos de Valdo respecto del mismo principio de las asociaciones de trabajadores.

Respecto del problema del matrimonio y del bautismo, no hubo acuerdo completo. Es probable que ya en ese tiempo los lombardos rehusaran el bautismo de sacerdotes católicos, sustituyéndolo con un bautismo administrado en el seno de la propia comunidad. Desde el momento en que las conversiones provocadas por su predicación concernían a personas adultas, es muy factible que el bautismo de los adultos fuese la norma; pero los Pobres de Lyon habían expresado reservas a este respecto, y en Bérgamo se acordó que, también para los niños, el bautismo de agua es necesario, teniendo en cuenta la salvación. No se osó ir más lejos, sobre todo porque una divergencia de opiniones acerca de las cuestiones conexas con el bautismo era evidente en la "sociedad valdesiana"; parece que predominaba todavía la tendencia de los franceses a considerar legítimo sólo el bautismo administrado por un sacerdote y no por un simple laico.

En lo que atañe al matrimonio, "Bérgamo clarifica el asunto: el matrimonio no se debe disolver a la ligera, sobre todo cuando el otro cónyuge no es consentidor. Es admitido, por tanto, el divorcio por consenso de las partes o por fornicación y adulterio". [10] En otras palabras, se toma en cuenta la preocupación de los lombardos de considerar al hombre en su realidad familiar y social aun después de su adhesión al llamado evangélico. Los valdenses de Francia admitían como causa de divorcio una "legítima ocasión", librada a la evaluación de la comunidad; la ocasión coincidía, en la mayor parte de los casos, con la opción del ministerio itinerante. Los valdenses ultramontanos veían esta ruptura, ante todo, en función de una comunidad; los lombardos la vivían como presencia comunitaria en la ciudad de los hombres.

[10] *Ibid,* pág. 253.

Estas dos orientaciones distintas constituían el punto de partida desde el que los varios problemas fueron sopesados, por parte de las delegaciones valdenses.

La cuestión del matrimonio, planteada en estos términos, era de naturaleza disciplinaria, y disciplinario fue también el caso de dos lombardos, Tomás y Juan el francés, excluidos de la comunión de los ultramontanos, por alguna razón que se nos escapa. El encuentro llega, sobre este punto, a una suerte de compromiso, aceptando que los dos diesen explicaciones y las necesarias excusas. Esto debería hacerse —y en este punto, ambas partes estaban concordes— "según Dios y su ley". Sin embargo, tal posición arrastraba el problema de la validez y legitimidad de la ley divina, no sólo en los casos disciplinarios —como norma de comportamiento y autoridad en materia ética— sino también en los doctrinales. Los lombardos intuyeron de inmediato la dimensión del problema y llevaron el razonamiento más allá de los límites del caso concreto, en estos términos:

> admitimos que subsista entre vosotros una praxis y una creencia que no sois capaces de justificar de modo evidente sobre la base de la sacra Escritura, como formando parte de las verdades que la iglesia acepta y debe aceptar. ¿Tendréis la pretensión de persistir a sabiendas en una actitud de este género y de obligarnos a sostenerlo? [11]

La respuesta no podía sino ser negativa y remitía perentoriamente al recuerdo de la iniciativa misma de Valdo. En consecuencia, cualquier tradición eclesial, incluso la del propio Valdo, cedía paso frente a la soberana e incondicionada libertad de Dios, de su ley y de la Escritura. Según los Pobres lombardos, la Iglesia es gobernada continuamente por la ley divina y, por eso, se espera de ella que se transforme día tras día, a imagen de Cristo. Esta transformación, esta renovación constante consiste en una crucifixión de los hábitos y creencias que le son propios.

Con tal criterio, los valdenses de la segunda generación sometían al tamiz crítico el respeto de que estaba circundado el recuerdo de Valdo, para no hablar del culto que se iba creando en torno de su persona, y también la praxis eucarística. En estos dos casos, los lombardos reivindicaban la posibilidad de un progreso, la legitimidad de una reflexión crítica aun en la comprensión de la verdad escritural,

[11] *Rescriptum ad Leonistas in Alamania*, ed. A. Patschovsky - K. V. Selge, Quellen zur Geschichte der Waldenser, Gütersloh, 1973, pág. 27.

remitiéndose a las palabras de San Pablo: "cuando era niño hablaba como niño, razonaba, pensaba como niño; pero cuando fui hombre hecho he dejado lo que era de niño" (I Co. 13:11).

En 1218, el movimiento valdense no tenía solamente una historia que se extendía sobre el arco de una generación, sino que se valía de una reflexión teológica determinada por la búsqueda de la influencia del Evangelio en la realidad concreta. El carácter definitivo, absoluto, que los ultramontanos tendían a conferir a la obra de Valdo era contestado por los lombardos. En su opinión, él había sido el iniciador de un movimiento de obediencia evangélica, pero su actividad —cumplida con incansable constancia junto al amigo y compañero Vivet— no podía considerarse un modelo absoluto, válido en toda situación y circunstancia. El limite teológico de este nuevo exámen de la personalidad de Valdo está indicado por el hecho de que los términos del discurso son ahora los de la teología medieval de los méritos. A juicio de los lombardos, en efecto, Valdo y Vivet podían considerarse salvos sólo a condición de haber dado, antes de su muerte, satisfacción a Dios por sus culpas. Los ultramontanos, en cambio, por boca de su representante Pedro de Relana, sostenían que Valdo estaba en el paraíso, sin duda alguna.

"Respecto del sacramento eucarístico, los ultramontanos tenían dos pareceres diferentes: el primero, que la sustancia del pan y del vino se convierte en el cuerpo y la sangre de Cristo por la sola virtud de la Palabra de Dios, a lo que se objetaba que entonces también el judío o el gentil podían administrar el sacramento con validez; el segundo —coligado con la validez del bautismo— que sólo quien es ordenado sacerdote puede administrar los dos sacramentos, excluidos, por tanto, los laicos y las mujeres; el tercero, en fin, que nadie —por bueno o malo que sea— tiene la facultad de operar el milagro de la transustanciación, salvo Cristo, Dios y hombre. Si se consiguió el acuerdo sobre esta tercera posición, la discordia renació sobre la validez o no validez del sacramento administrado por sacerdotes impuros o por sacerdotes ordenados por la Iglesia Romana. Una y otra parte adujeron gran cantidad de citas bíblicas, pero mientras los valdenses franceses se mantenían firmes en la sola virtud de las palabras sacramentales, sin preocuparse por indagar sobre la dignidad mayor o menor del administrante, los valdenses lombardos no podían abstraer del todo —salvo el principio de que único autor del milagro eucarístico es Cristo mismo—

las condiciones de hecho, moral y fe, ya del celebrante como de los comulgantes". [12]

Esta polémica sobre la eucaristía nos muestra cuán viva y profunda era la participación de los valdenses en las disputas y en la mentalidad teológica de su tiempo. El término "transustanciación" fue introducido en el debate escolástico por Alejandro III, en la época de Valdo, y recibió dignidad dogmática oficial en el Concilio de Letrán de 1215. La identidad del cuerpo histórico de Jesús con el pan sacramental no fue puesta en duda por los valdenses de la primera generación, quienes participaban de la oleada de fervor eucarístico de su época. Una interpretación simbólica de los elementos —como la conocida y refutada hacia 1140 por Gregorio de Bérgamo— no es ni siquiera imaginable, para nuestros doce delegados valdenses. Su atención no iba, de hecho, al problema sacramental en sí, sino a su aspecto eclesiológico: los elementos que distinguen esta comida de cualquier otra comida comunitaria, ¿son las palabras de consagración por sí mismas o en cuanto son pronunciadas por un sacerdote? En este último caso, ¿podemos creer en una intercesión eficaz cuando se trata de un sacerdote indigno o infiel? ¿Quién puede entonces estar en condiciones de pronunciarse a fondo acerca de la dignidad del ministro si no precisamente la comunidad pronta a vivir "según Dios y su ley"?

El debate de Bérgamo volvía a proponer, entonces, el problema discutido doce años atrás por los Pobres Lombardos con su grupo *de prato*, y es preciso reconocer que, a pesar de la terminología imperfecta con que se lo expone, expresa una realidad fundamental: el redescubrimiento del sacerdocio real de todos aquellos que pertenecen a Cristo. La dificultad venía del hecho de que los valdenses no estaban condicionados sólo objetivamente, por las estructuras de la sociedad, sino también subjetivamente, por su misma aceptación del mito del sacerdocio fundado sobre el presupuesto de un privilegiado *ordo ad cultum*. De hecho, el proceso de desmitificación del sacerdocio ritual demostraba ser mucho más difícil de lo que había sido la reivindicación de la predicación de los laicos. Esta era legitimada, por lo menos para algunos teólogos del siglo XII, por el hecho de que "en el Antiguo Testamento, los levitas, es decir, los clérigos, no tenían el monopolio de la enseñanza de la ley, sino que hombres de otras tribus, en especial de la de

[12] G.Gonnet, *La protesta valdese* cit., págs. 254-255.

Simeón, eran admitidos para esta misión". [13] El cuestionamiento del sacerdocio ritual, en cambio, no tenía de la teología tradicional sino un solo pretexto: la teoría concerniente a la herejía simoníaca. Esta doctrina —elaborada particularmente en los siglos XI y XII, también bajo la presión de problemas planteados por la Pataría milanesa —afirmaba que no era válida la consagración de sacerdotes ordenados por simoníacos, asimilados a los herejes, y que por consiguiente, los sacramentos administrados por ellos no resultaban válidos. En 1060, un decreto pontificio declaraba nulas las ordenaciones hechas incluso gratuitamente, por obra de prelados simoníacos. La norma se introducía, entendámoslo bien, por la necesidad de parte de la iglesia, de reivindicar su propia autonomía frente a las pretensiones de las investiduras laicas. Como quiera que sea, la integridad moral del sacerdote resultaba el criterio decisivo para la validez de su sacerdocio. No debemos sorprendernos viendo cómo los valdenses, en particular los lombardos, supieron volver esta arma contra el clero de la Iglesia Romana. En su opinión, un clero culpable de lujuria se hacía incapaz de administrar de modo válido, los sacramentos. Frente a este uso polémico de una doctrina oficial, la curia romana se vio en la necesidad de rever su crítica al clero: en tiempos de Inocencio III, ciertos argumentos fueron abandonados, y no deja de interesar el hecho de que la profesión de fe presentada a los Pobres Católicos en 1208 dijese:

> El pecado del obispo o del sacerdote no anula ni el bautismo del niño ni la validez de la eucaristía ni ningún otro rito eclesiástico celebrado por los fieles. [14]

En los documentos de Bérgamo, aparece con insólita frecuencia el término "comuna" para designar ya el conjunto de los Pobres en sentido estrecho, ya la unión de los predicadores de una u otra *societas* lombarda o ultramontana. En conjunto, el texto permite suponer que en ambos grupos se seguía una praxis "asamblear", ya tradicional. En estas reuniones regulares —en estas "comunas"— tenían lugar, evidentemente, las deliberaciones de interés general, para el conjunto del movimiento. El hecho nuevo es que, en Bérgamo, los delegados contemplaron la posibilidad de una suerte de sínodo común, "una asamblea única de nuestros congregados y de los suyos". El lenguaje expresa la

[13] M. D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, París, 1957, págs. 216-217.
[14] Profesión de fe de los Pobres Católicos, en EFV, pág. 131.

sensibilidad de hombres educados en las ciudades de la época, adiestrados para vivir en sus estructuras. En efecto, "bajo el término 'comuna' se entendía una asociación voluntaria y jurada que constituía un autogobierno del mundo ciudadano y cuyos miembros (los 'comunistas') ejercían colectivamente ciertas funciones y atribuciones que anteriormente correspondían al poder superior". [15]

Como se ve, la organización valdense ahondaba sus raíces en el ambiente más frecuentado por ella; así como en las ciudades, la comuna en un principio no reunía nunca a la totalidad de la población sino únicamente a los elementos socialmente elevados de la ciudadanía, así la comuna valdense, por analogía, no agrupó a todos los "amigos" del movimiento, sino sólo a los "conversos", aquellos que se comprometían a asumir en plenitud la responsabilidad del compromiso evangélico. La analogía no es sino formal y puede aceptarse sólo como término de referencia genérica; ella no vale, por ejemplo, en el plano económico, o vale a la inversa: no son los propietarios los que integran la comuna valdense, sino los pobres. En el plano eclesial, empero, estos hombres tienen conciencia de ejercer cada vez más funciones que de otra manera eran sólo monopolio del clero. Esto es particularmente válido en el caso de los lombardos.

Podemos preguntarnos si la asamblea de Bérgamo señala el pasaje del movimiento a la institución o incluso a la constitución de una contra-iglesia. A nuestro parecer, sería una afirmación impropia; a lo sumo notamos que surgen posiciones destinadas a distanciarse. Permanece ante todo la constante reserva de los "valdesianos" contra toda tentativa de interrumpir definitivamente los nexos con la vida sacramental de la Iglesia Romana, respecto de la cual ellos mantienen siempre una disponibilidad de principio. En Bérgamo, la corriente francesa se presentó "aferrada exclusivamente a la predicación y la limosna, contenta siempre de esparcir libremente la semilla de la Palabra de Dios sin excesivas preocupaciones antijerárquicas y separatistas, deseosa más de reformas desde adentro que de definitiva separación, más cercana al espíritu de San Francisco que al de Arnaldo". [16] Si la iglesia no los hubiese rechazado, los Pobres de Lyon hubieran estado dispuestos a aceptar de ella los sacramentos.

[15] Nicola Ottokar, *Studi comunali e fiorentini,* Florencia, 1948, pág. 69.
[16] Giovanni Gonnet, en EFV, Torre Pellice, 1958, págs. 170-171.

Esta era, no cabe duda, una posición sin futuro. Los primeros en comprenderlo fueron los lombardos, conscientes del hecho de que toda agrupación de creyentes implica necesariamente una organización externa con elementos disciplinarios. A su juicio, la iglesia, infiel a su misión, no tenía el derecho de atar las conciencias de aquellos que habían sido ganados por Dios y por su ley. Tampoco estaban dispuestos los lombardos a identificar la iglesia de Cristo con su movimiento. Un testigo bien informado y casi contemporáneo nos dice:

> Sobre esto los Pobres de Lyon concordaron con los Pobres Lombardos, en sostener que la Iglesia de Roma siguiendo el camino que sigue, no es la Iglesia de Cristo, sino la iglesia del maligno.[17]

Parece que esta opinión ya estuviese presente en Bérgamo. También los lombardos, empero, al hablar de sí, utilizaron locuciones tales como "nostra societas", "nostra congregatio", "fratres italici", o de modo específico, "pauperes spiritu". El término iglesia parece reservado para la Iglesia Universal de Cristo, que subsiste a pesar de la institución romana.

Por falta de información no sabemos si la comuna o asamblea de las dos "sociedades" se reunió efectivamente para resolver los problemas que quedaron abiertos. El tono de una carta de los lombardos —redactada poco después de la conferencia de Bérgamo— permite suponer que sus tesis no fueron aceptadas de inmediato o no lo fueron de manera total, por sus hermanos de Francia. Un hecho resulta evidente: para el movimiento, Bérgamo significó un viraje hacia una estructura eclesial. No se debe descartar que, con los doce delegados, haya querido establecerse de alguna manera un paralelo con los discípulos del Evangelio, significando con esto la voluntad de recurrir al modelo apostólico.

El hecho de que, después de Bérgamo, los lombardos formaron su propio colegio de doce hermanos —cinco de los cuales habían participado de la conferencia— podría significar quizá que, en lo sucesivo, ellos pretendían asumir la responsabilidad del movimiento entero, "sabiendo cómo la interpretación *ad litteram* de la vida apos-

[17] Rainerio Sacconi, ed. A. Dondaine, *Un traité néo-manichéen du XIIIe. siècle,* Roma, 1939, pág. 78.

tólica constituía la piedra angular de todo el movimiento.[18] La conciencia de encontrarse en el timón del movimiento íntegro se transparenta también en el hecho de que ellos se sintieron en el deber de informar del éxito de la conferencia a "los hermanos y hermanas, amigos y amigas amados en Cristo, que viven más allá de los Alpes".[19]

Debemos entonces considerar a los lombardos como los segundos fundadores del movimiento valdense, cuya vida en los dos siglos siguientes estará determinada por sus enérgicas iniciativas. Desde el principio, su celo misionero se manifiesta conectado con opciones de naturaleza social en las que no se pierde del todo, según la bella expresión de G. Gonnet, "el fruto de la herencia de los patarinos y de los arnaldistas".

Nota Bibliográfica

Las analogías entre Valdo y Francisco de Asís, a menudo subrayadas, pueden ser examinadas provechosamente a la luz de los tres estudios siguientes: Herbert Roggen, *Die Lebensform des hl. Franziskus von Assisi in ihrem Verhaltnis zur feudalen und burgerlichen Gesselschaft Italiens*, en "Franziskanische Studien", XLVI (1964), págs. 1-57, 287-321; Giovanni Gonnet, *Valdès di Lione e Francesco d'Assisi*, en *Studi storici in onore di Gabriele Pepe*, Bari, 1969, págs. 317-329; Kurt Victor Selge, *Franz von Assisi und Ugolino von Ostia*, en *San Francesco nella ricerca storica degli ultimi ottanta anni*, Todi, 1971, págs. 159-222.

Para los restantes asuntos del capítulo nos limitamos a las obras citadas en notas al pie.

18 Antonio De Stefano, *Delle origine dei Poveri Lombardi e di alcuni gruppi valdesi*, en "Byliehnis", 1917, pág. 12.

19 *Rescriptum ad Leonistas in Alamania*, ed. A. Patschovsky, 1973, pág. 21.

CAPITULO 5

DOS SIGLOS DE CLANDESTINIDAD

1. *LA INQUISICION*

La Inquisición no fue el único instrumento creado por la iglesia oficial para conjurar las herejías pero, ciertamente, se convirtió en el más eficaz para el control y la conservación de la ortodoxia. Como ya se ha dicho, a partir de la primera mitad del siglo XI, los obispos, duques y reyes unieron sus fuerzas con el objeto de combatir la herejía naciente y el sínodo de Orleáns —de 1022— llegó a ser famoso pues fue el primero que amenazó con la hoguera, por el simple delito de "pensar de manera diferente a la iglesia". Especialmente durante el siglo XII, muchos sínodos tuvieron que discutir los remedios más adecuados para poner diques a la creciente oleada de la herejía; no se trató sólo de la reforma de las costumbres del clero, de la lucha contra la simonía y el concubinato, de elevar el nivel cultural de los sacerdotes, sino de requerir la ayuda del poder secular y, aun antes, de incitar a los obispos a ser más celosos en el cuidado de sus diócesis. A este tipo de inquisición se la llamó "episcopal", y a ella se agregó más tarde la iniciativa de los legados pontificios, generalmente cardenales, que la Santa Sede enviaba a las regiones en las cuales la herejía hacía mayores progresos, con el fin de asistir a los obispos. Este tipo de inquisición fue denominado "legatino", y sus misiones más importantes se cumplieron contra los enricianos y los cátaros en 1145, y más tarde contra los cátaros en 1179-1180.

En el nivel parroquial, desde 1215 fue reforzado el control de la ortodoxia, con la obligación de cada cristiano de confesarse por lo menos una vez al año, y con el uso de un cuestionario que facilitaba la indagación de los obispos y sus delegados cuando visitaban las parroquias, o de los legados pontificios en sus misiones regionales. Estas medidas demostraron ser suficientes para extirpar la herejía, y el papado fue inducido a organizar, al margen y a veces contra la inquisición episcopal, un sistema de control y represión mucho más perfeccionado.

La nueva institución probó los alcances de su eficiencia cuando, después de 1230, tuvo cuadros estables, investidos de autoridad pontificia, con su gestión confiada —en gran parte— a las órdenes mendicantes de reciente formación, sobre todo a los dominicos. Los valdenses y cátaros fueron, durante muchos siglos, el blanco preferido de los procedimientos de este tipo de inquisición, llamado "monástica".

El inquisidor se aseguraba primero la colaboración de las autoridades civiles del lugar, luego ordenaba la denuncia de los herejes y fijaba un término dentro del cual todo hereje, o sospechoso de serlo, podía obtener el perdón si se denunciaba a sí mismo. Pasado este plazo, el tribunal comenzaba a actuar. Al acusado se lo juzgaba a partir de las imputaciones provenientes de testigos que, a menudo, ni conocía, y debía responder a las preguntas que se le formulaban. Muy pronto, hacia 1240, la Inquisición comenzó a usar la tortura para arrancar confesiones. Las sentencias eran dadas públicamente ante una asamblea solemne. La confesión espontánea del supuesto hereje, acompañada de la promesa de no recaer en el error, aseguraba su reconciliación con la Iglesia Romana. La reconciliación toleraba una penitencia compulsiva que consistía en obras piadosas, peregrinaciones, prácticas humillantes, llevar cruces sobre la ropa, etc. Para los que se convertían después de la presión de la tortura, había cárcel. El hereje impenitente caía bajo interdicción legal y, si era obstinado a "relapso" (reincidente), se lo condenaba a la hoguera. Su vivienda debía ser demolida y la interdicción implicaba la confiscación de sus bienes, penalidad que se extendía a los hijos y nietos del condenado. El brazo secular debía ejecutar la sentencia dentro de los cinco días siguientes. Algunas veces, el inquisidor realizaba procesos *post mortem;* en tales casos, los restos del condenado eran exhumados y quemados. A partir de 1311, un tercio de los bienes confiscados a los herejes fue asignado por derecho a los inquisidores.

El carácter totalitario de la cristiandad que se autocalificaba de tal y la consecuencia última de su régimen constantiniano se manifestaron abiertamente en la colaboración de la iglesia con los señores feudales, para dar fuerza a la Inquisición. Las medidas que hemos señalado se aplicaron rigurosamente contra los valdenses, durante muchos siglos y en todas las regiones de la cristiandad occidental donde se les descubriera, excepto Bohemia, después de 1419, gracias a la revolución husita.

La experiencia adquirida en el exterminio de los albigenses tuvo mucha importancia para el funcionamiento definitivo de la inquisición pontificia, y en lo que concierne a los valdenses; parece que la iniciativa de su represión fue tomada por los inquisidores italianos. Desde 1232 se encontraban trabajando en Lombardía, pero Gregorio IX es quien los incita a sacar provecho de las luchas intestinas entre las ciudades de Milán, Bérgamo y Plasencia. Sin duda, Pedro de Verona, Juan de Vicenza, Rolando de Cremona, Rainerio Sacconi y otros más tuvieron oportunidad de descubrir, entre otros herejes, a "Pobres" lombardos, no sólo en esa región sino en Italia central.

La Inquisición, a menudo, chocó con la indignación popular y, en alguna oportunidad, con la resistencia de las autoridades, a tal punto que Alejandro IV fue obligado a imponer el debido respeto a los inquisidores, asegurándoles todas las inmunidades necesarias para el cumplimiento de sus mandatos (1254). Ocasionalmente, los jefes de la oposición gibelina —acusada de herejía— se convirtieron en protectores de los herejes, sin solidarizarse por ello con su mensaje evangélico. A la larga, los resultados de la inquisición lombarda fueron eficaces, sobre todo gracias a la acción coordinada de sus inquisidores, que pasaron de ocho a diez en 1304.

Contra los valdenses del Piamonte obró, desde fines del siglo XIII, una serie de inquisidores, a menudo en colaboración con la inquisición provenzal y apoyados militarmente por los condes de Saboya. El franciscano Francisco Borelli, que condujo la represión en el Delfinado durante un cuarto de siglo (hasta 1393), actuó contra los valdenses con un celo particularmente temible; ayudado por un numeroso cuerpo militante, ordenó investigaciones e hizo condenar hasta en los Alpes y en Saboya. Esto sucedía porque, en 1245, fue confiado todo el Sudeste de Francia a los inquisidores de la orden de los frailes menores.

Como si fuera poco, la ciudad de Aviñón y sus alrededores quedó sometida a su jurisdicción y, cuatro años más tarde, ocurrió lo mismo con el Delfinado. En el resto de Francia, la inquisición episcopal era reemplazada sin rodeos por la monástica, en manos de los dominicos. Desde su sede permanente en el Languedoc, en Tolosa y Carcasona, llevaba adelante ese tipo de represión y de control que se había inaugurado con la cruzada antialbigense de 1209.

En Alemania, el premonstratense Conrado de Marburgo, gran propagandista de la cruzada, tuvo el encargo de dar fuerza legal a las constituciones pontificias; pero la Inquisición no se afirmó verdaderamente hasta la segunda mitad del siglo XIII, en Baviera y en Austria, en tanto habrá de esperarse un siglo todavía para verla en acción en numerosas zonas de Europa Central. Aquí, la campaña inquisitoria conducida con energía durante una quincena de años —desde 1390— por el fraile celestino Pedro Zwicker, estaba dirigida decididamente contra sectarios sospechosos de profesar ideas valdenses.

Las actas inquisitoriales ofrecen, a pesar de su carácter unilateral y esquemático, un testimonio histórico precioso sobre la existencia de los valdenses. No obstante, es necesario usarlos con prudente discernimiento, porque los tribunales de la Inquisición a menudo se intercambiaban los resultados de las respectivas investigaciones, y los interrogatorios se hacían muchas veces con manuales y cuestionarios que producían resultados estereotipados. No era raro que los cuestionarios para la herejía de "tipo valdense" se usaran en espacios de tiempo y en ambientes muy diferentes y distantes entre sí. Así pasaban formulaciones completas de una documentación a otra.

Polemistas al servicio de la Inquisición

Una serie de tratados excepcionalmente bien informados nos permiten advertir las reacciones que, en determinados ambientes, provocó el surgimiento de la protesta valdense. Nos referimos ante todo a los redactados hacia la mitad del siglo XIII, especialmente en Lombardía, por inquisidores o sus colaboradores, con el fin de poner en guardia a las clases dirigentes contra el peligro inminente.

El noble laico placentino Salvo Burci, por ejemplo, nos permite conocer las reacciones de su ambiente ante los valdenses. Perfecta-

mente bien integrado en la iglesia dominante, Burci escribió, en 1235, en su libro *Liber supra Stella.* [1]

> ¿Dónde se encuentran los ayunos más rígidos, una mayor abstinencia, limosnas más generosas? ¿Quién construye los puentes y hospitales, si no lo hace la Iglesia Romana?

Con una hábil caracterización nos hace asistir a un animado diálogo entre cátaros, valdenses y católicos; traza a grandes rasgos la historia de las primeras seis décadas del valdismo y nos prueba con cálculos, que los seis u ocho mil valdenses que vivían casi todos en Lombardía no podían pretender representar a la Iglesia Universal, ni mucho menos podían convertirse en un peligro para ella. Pero no obstante la seguridad que demuestra, Burci es uno de los primeros que destaca el aspecto político de la protesta valdense, y se preocupa del hecho que los valdenses no rechazan sólo la autoridad de la iglesia dominante, sino también del poder secular.

Aprovechando los contactos que había tenido con Juan de Ronco, subraya las contaminaciones cátaras de una doctrina que, en origen, había sido casi ortodoxa. Nos dice cómo los valdenses oponen a una iglesia pervertida y concebida para someter al mundo y sus riquezas, su certeza de formar parte de la pequeña grey conducida por Cristo en un movimiento de liberación y redención. Es Cristo mismo quien los llama a una existencia de paradójica oposición a las instituciones comunales, en la medida en que éstas sucumben a las pretensiones teocráticas:

> Estad en guardia, oh pueblos, y separaos de la prostituta. Los prelados de esta iglesia se afanan con todas sus energías en hacer pasar como leyes civiles la necesidad de castigar con distintas torturas a los que ellos llaman herejes. Y si el ciudadano común no se somete, ellos lo combaten y amenazan con la excomunión... ¡Ved, oh pueblos! Se hacen matar (por los hombres) porque han rehusado prestar juramento... ¡Tus manos, oh iglesia romana, están llenas de la sangre de los mártires!

1 Ed. parcial en Doellinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters,* Munich, 1890, vol. II, págs. 52 84, y en Ilarino de Milán el *Liber Supra Stella* del placentino Salvo Burci contra los cátaros y otros corrientes heréticas, "Aevum", XIX (1945), págs. 309-341. Cf. BV 639 y G. Gonnet, *Le confessioni di fede valdesi prima della Riforma,* Turín, 1967, págs. 68-70.

Los valdenses no tienen una teoría precisa sobre la organización de la sociedad; denuncian, sí, la sacralización de la cristiandad infiel, la pretensión de que la desigualdad entre señores y siervos sea de derecho divino.

Burci les opone el famoso texto de la Epístola de San Pablo a los Romanos (Cap. 13), y la respuesta de los Pobres es de admirable pertinencia: el apóstol Pablo —dicen— se habría servido, para hacerse comprender por sus contemporáneos, de una noción del poder tal como había sido definida por los hombres, pero no pretendía, de ninguna manera, desarrollar una doctrina divina del Estado. Los valdenses prefieren atenerse a la advertencia de Jesús, en el sentido de no ejercer la autoridad como lo hacen los reyes de las naciones (Lc. 22:25-26), pero sobre todo tienen mucho celo por la misión de la Iglesia del Señor, una misión que es redescubierta en la medida en que la misma Iglesia se libera de la complicidad con las estructuras feudales. La fuerza de esta protesta tiene su núcleo de origen en la certidumbre que poseen de estar continuando una tradición que los ha precedido y que tiene ya un testimonio en el Antiguo Testamento. Aquí se sitúa la génesis de una teología de la historia del pueblo de Dios que muy pronto será elaborada con mayor precisión por los Pobres lombardos.

En el curso de sus discusiones, a menudo complicadas por reminiscencias de reflexiones cátaras, los Pobres mantienen firmemente el reproche de fondo dirigido a Burci: en cuestiones que conciernen a la doctrina cristiana, él no toma como base la Sagrada Escritura, sino una noción natural del hombre que no considera suficientemente los límites de la condición humana.

La obra del dominico Moneta de Cremona muestra el resultado de la minuciosa búsqueda de un especialista, cuando se la compara con las anotaciones de Burci. Después de haber sido profesor en la Universidad de Bolonia, Moneta tomó los hábitos de los frailes predicadores, en 1218, y culminó su existencia (1260) como inquisidor en el territorio de Milán. Su "summa" monumental: *Adversus Catharos et Valdenses* [2] revela su experiencia de inquisidor como también sus

[2] *Venerabilis Petris Monetae Cremonensis Adversus Catharos et Valdenses libri quinque,* ed. Tommaso Agostino Ricchini, Roma 1743, Nueva Jersey, 1964, [2] Cf. BV 652 y G. Gonnet, *Le confessioni,* cit., págs. 70-73. Para la fecha de la redacción de esta obra de Moneta, véase Borst, *Die Katharer,* cit., pág. 18.

intereses teológicos. Se reconoce y quiere ser discípulo de aquel Domingo, que "con todas sus fuerzas estaba dedicado a demoler los perversos dogmas de los herejes". Dividida en cinco libros, su obra está realizada con la preocupación de dar coordinación orgánica a la materia; ante todo, enfoca y encara con dureza los principios metafísicos de los herejes y pasa luego a cuestiones de actualidad eclesial. Su interés por los valdenses no comienza sino hacia la mitad de su obra pero va creciendo en la sección eclesiológica que forma parte del libro V, tal vez redactada en una segunda oportunidad. Es necesario decir que Moneta conocía personalmente a los Pobres lombardos, sabía distinguirlos de los de Lyon —llamados leonistas o ultramontanos— y el cuadro que él describe coincide exactamente con el de Burci, y lo completa.

A diferencia de los cátaros, los valdenses son presentados como un movimiento que debate las formas históricas del cristianismo institucionalizado, corroborándolo no sólo con textos neotestamentarios, sino también del Antiguo Testamento, del cual obtienen válidas argumentaciones. Respecto de esta norma bíblica, las innovaciones introducidas por el papado en el plano dogmático y social no representan, para los valdenses, un progreso, sino por el contrario un decaimiento de la vida eclesial, un camino abierto hacia lo peor, la negación de la suficiencia redentora de Cristo. Es así que la iglesia prefiere dirigir la mirada hacia el purgatorio y manejar la vida sacramental más bien que anunciar el mensaje evangélico, y se conforma con bautizar niños sin preocuparse de instruirlos ni de requerir una confesión personal y a conciencia, de la fe. La decadencia de la iglesia es un hecho que se despliega a través de la historia, aunque sus consecuencias se manifiesten en el tiempo presente.

En la línea de Burci, este autor trae un argumento del origen reciente de los Pobres, que "no siendo sucesores de la iglesia primitiva, no son la Iglesia de Dios", "aunque parezca que reconocen los grados jerárquicos de obispos, sacerdotes y diáconos, sería fantasioso pretender que Valdo haya recibido las órdenes". Había un representante de los Pobres lombardos, un cierto Tomás, que sostenía que Valdo había recibido el episcopado de sus hermanos en la fe, pero tal ordenación no vale desde el punto de vista canónico y no se puede ni siquiera proponer la hipótesis de una sucesión apostólica: los valdenses han caído, pues, en culpa de rebelión, porque rechazan el artículo de fe que concierne a la Santa Iglesia Católica.

En realidad, los valdenses tienden a identificar la razón originaria del desarrollo del papado con los privilegios imperiales de los obispos de Roma, usurpados cuando trasladaron su sede al palacio de Letrán; en sentido opuesto, para ellos no parece confirmada en el Nuevo Testamento la tradición de la estada del Apóstol Pedro en Roma. Según ellos, Pedro no habría estado nunca en Roma y la búsqueda de sus reliquias estaría destinada al fracaso. Si a la Iglesia Católica le falta una auténtica continuidad con relación a Pedro, resulta más evidente aún su fractura con la vida evangélica, puesto que sus actitudes están en contradicción con el "Sermón del Monte" de Jesús. Si los prelados quisieran ser de nuevo discípulos de Jesús, deberían comenzar por hacer renuncia de sus privilegios, iglesias, catedrales, ceremonias espectaculares, como símbolo de su poder victorioso, junto a esa cruz, que en su significado original ponía en evidencia la ignominia que el Señor tuvo que sufrir por los hombres. La esencia de la Iglesia —según los valdenses— no puede tomarse en forma abstracta, sino en la misión que cumple; en su manera de estar presente, tomando decisiones concretas, ella será lo que debe ser o lo que no debe ser. Los Pobres lombardos llevan esta línea de pensamiento hasta sus últimas consecuencias, en una actitud que podríamos llamar "donatista": no se podía esperar más de los ministros de una iglesia en decadencia.

Moneta se irrita —al igual que Burci— porque los valdenses aprecian poco el poder coercitivo; ellos preferirían evitar el ejercicio de la ley civil en el seno de la comunidad creyente y desearían que la solución de los pleitos que surgen entre los hombres fuera reservada a Dios y a su Cristo para el día del juicio. Asimismo, la Iglesia actúa contra su propia misión cuando usa el poder temporal para perseguir, excomulgar, flagelar, aprisionar. Como si esto no bastara, sucede que "da su bendición a los carros de guerra, preparados para guerras injustas"; por otra parte, cualquier guerra es ilegal, pero con mayor razón debe ser rechazada la que el papa impone al emperador, junto a las cruzadas, allende el mar.

De modo que Moneta nos propone un verdadero tratado de eclesiología, uno de los primeros que conocemos, y lo hace como inquisidor, con la guía de la autoridad garantizada para él por los dos poderes. Naturalmente, defiende la institución de la Inquisición, el derecho de la iglesia a confiscar los bienes de los herejes, pero lo hace de una manera que lo revela partícipe de la mentalidad característica de las

ciudades lombardas en aquel período, que era el del pasaje del régimen comunal a la "señoría". La expresión —entonces moderna— de "señoría" aparece en su obra precisamente cuando defiende la legitimidad del poder para obligar a la servidumbre.

La importancia que la iglesia dominante atribuía al tipo de actividad que explica Burci, y sobre todo Moneta, fue subrayada en 1253 con la rápida canonización del dominico Pedro de Verona. De familia cátara, convertido al catolicismo, fue asesinado quizá por un ex correligionario, en el vado de Seveso, cerca de Milán, donde ejercía con violento celo el oficio de inquisidor. También él dejó una *Summa contra haereticos*. Pedro de Verona ejerció su influencia sobre otro cátaro placentino, Rainerio Sacconi, quien se convirtió alrededor de 1245, y reemplazó a aquél a la cabeza de la inquisición lombarda. En 1250, escribió una *Summa de Catharis et Leonistis seu Pauperibus de Lugduno*. Aproximadamente en ese mismo tiempo, otro milanés, el franciscano Santiago de Capellis, compilaba su *Summa contra haereticos*.

De los escritos de Burci y de Moneta trasunta una búsqueda apasionada de un contacto, de un diálogo público, como lo deseaban los mismos herejes, y en sus polémicas podemos percibir aún un eco de las grandes controversias de fondo, desarrolladas en el Mediodía de Francia. Pero, hacia 1250, la literatura inquisitorial pierde definitivamente el gusto por la discusión: se limita a la compilación de las listas de errores y a catalogar por títulos los distintos hechos.

Tenemos, sí, para este período de transición, un documento precioso [3] que nos proporciona, aun sin quererlo, un cuadro "modelo" del valdismo. Está reconstruido sobre la base de las declaraciones de un "amigo" valdense alemán, y ciertamente sería un error suponer que las cosas ocurrieran siempre y por doquier de la misma manera, pero a grandes rasgos, el informe es correcto e indudablemente válido.

Hay dos categorías de Pobres de Cristo; unos son llamados "perfectos" o "consolados", y los otros, sus "amigos". Los primeros son considerados maestros y pueden presidir la celebración de la Santa Cena, renuncian a toda propiedad privada como al trabajo lucrativo; los

[3] *De vita et actibus, de fide et erroribus haereticorum, qui se dicunt Pauperes Christi seu Pauperes de Lugduno*, ed. W. Preger, *Ueber die Verfassung der französischen Waldesier in der älteren Zeit*, Munich, 1890, págs. 708-711. Cf. BV 634; Gonnet, *Le confessioni*, cit., pág. 9 nota 2 y págs. 104-106; Dondaine, *Le manuel de l'inquisiteur* (1230-1330), AFP XVII (1947), pág. 183.

"amigos", que se ganan la vida con el trabajo, los asisten para que puedan consagrarse al estudio y a la predicación. Estos maestros, llamados también "sandaliados", visitan periódicamente a los "amigos", para instruirlos en la fe.

En lo esencial, las doctrinas de los Pobres están en conformidad con la enseñanza católica, pero predican un mensaje distinto en algunos puntos: no creen que el papa tenga en la tierra una autoridad igual a la de Pedro, niegan la existencia del Purgatorio, sostienen que nadie y, en ningún caso, tiene el derecho de matar a un hombre o de prestar juramento, y que nada impide a los fieles confesarse los pecados unos a otros.

Estos herejes viven en distintas localidades y provincias bajo regímenes políticos diferentes, ya sea en Alemania como en otras partes, e interceden por los reyes, las otras autoridades y también por sus enemigos y perseguidores. Tienen casas y familias propias, no es raro que vivan juntos dos o tres en un hospicio junto a dos o tres mujeres que harían pasar por sus esposas o hermanas. El programa cotidiano del hospicio está basado en oraciones, estudio de las Escrituras aprendidas de memoria y trabajo manual. La comida principal es introducida con una oración del rector del hospicio y concluida con una doxología (Ap. 7:12). El hospicio es un centro destinado a recibir tanto a los "amigos" como a los "perfectos". Estos últimos se saludan con el beso de la paz.

Los Pobres tienen, cada año, su concilio o capítulo general en cualquier lugar: en Lombardía, en Provenza o en otras regiones en que se encuentre cierto número de *sandaliados*, aunque habitualmente prefieren la Lombardía. El concilio o capítulo reúne a casi la totalidad de los hermanos, decide cuál será el campo de actividad de los *sandaliados* en el año siguiente y los envía de dos en dos. Procede también a la distribución de las limosnas ofrecidas por los amigos y los creyentes, y es en Alemania donde se recoge la mayor parte del dinero necesario.

Los que han recibido el encargo de visitar a los creyentes se procuran una lista de los lugares a los cuales deben ir y llegan, preferentemente, de noche, en fecha establecida por correspondencia. Las visitas se realizan más en invierno que en verano, porque es la época en que los creyentes están menos ocupados en sus trabajos. Los nuevos miembros de la "fraternidad" son recibidos en el curso de una reunión que tiene lugar en el hospicio: el candidato responde a preguntas que le son

presentadas, promete fidelidad al mensaje que ha escuchado y declara preferir la muerte antes que traicionar a sus amigos.

El vocabulario de nuestra fuente de información, aunque estilizado, parece menos elaborado que el de las acostumbradas listas de atestiguaciones testimoniales, aunque también aquí el redactor interpretó lo que oyó. No hay razón para dudar de que hubiese dos categorías de valdenses, los "pobres" en sentido propio, es decir, los predicadores, y los "amigos"; pero podríamos preguntarnos si —al hablar de "perfectos" y "consolados"— los inquisidores no respondían a la influencia del vocabulario cátaro. De todos modos, el documento nos revela una actitud ya sensiblemente introvertida fundida en el alma: asambleas limitadas —posiblemente de noche compromisos de fidelidad al grupo, organizado como sociedad secreta; marginados de la iglesia oficial, los miembros de la "fraternidad" obran para su propia salvación, practicando el estudio bíblico, la confesión, la celebración de la Cena, exclusivamente entre ellos. No ha sido rechazado el primitivo arrojo misionero, pero se vive de manera menos descubierta, menos espectacular, y la predicación se transforma en diálogo privado. Los misioneros se convierten en pastores y, para alcanzar un mundo oficialmente hostil, aunque no impermeable, están obligados a llevar una vida cotidiana, banal: atraviesan los países como modestos mercaderes.

La mayor parte de los otros tratados que se ocupan de los valdenses revela una actitud distinta: contrariamente a lo que caracterizaba a los primitivos inquisidores, los tratadistas carecen ya de la más mínima simpatía por el objeto de su estudio. En la línea de los colegas lombardos, en particular de Sacconi, queda el dominico Anselmo de Alejandría quien, con su *Tractatus de haereticis* (1267-1270), se convierte en una excepción.

Tomemos, por ejemplo, el tratado sobre la inquisición de los herejes, redactada tal vez a partir de fuentes de procedencia francesa, por un franciscano alemán, identificado por mucho tiempo como David de Augsburgo (muerto en 1272). Probablemente, el manual pasó por distintas redacciones, de las cuales la última se remonta hasta el siglo XIV [4], y su anónimo autor —designado como el Seudo David de Augsburgo— se propone presentar 1) el origen y las doctrinas de los *Pover*

[4] *De inquisitione haereticorum*, ed. Preger, *Der Tractat des David von Augsburg über die Waldesier*, Munich, 1878, págs. 24-55; cf. BV 670. Para los problemas de crítica literaria, cf. Gonnet, *Le confessioni*, cit., págs. 84-93.

de Leun (así dice en el texto); 2) el método para identificarlos; 3) un repertorio de decretales y leyes civiles concernientes a ellos. Este resumen es sólo aproximado pues, en efecto, los Pobres que encontramos en este manual son gente astuta, maestros en el arte del mimetismo para pasar inadvertidos, organizados en una sociedad secreta que requiere de los inquisidores el uso de una sagacidad igualmente refinada. Para inculcar en el lector el ideal del *strenuus inquisitor* se entrega a los hábiles análisis psicológicos, como para actuar sin mayores escrúpulos, y llega a recomendar que se tomen espías a sueldo, debidamente autorizados por los obispos para este oscuro menester.

El valor histórico del documento no reside tanto en la importancia de la información que proporciona como en el hecho de que es el testimonio de un cambio del clima moral, de la mentalidad; refleja, a su modo, la inevitable evolución de las relaciones entre los valdenses y la autoridad constituida. Ellos se confunden con los humiddes y son tanto más peligrosos porque buscan hacer impopular cualquier acusación o delación de herejía así como procuran obtener la protección, si no precisamente de los eclesiásticos, al menos de sus allegados o de algún señor poderoso, a menudo por medio de las damas. En un tiempo, buscaban el debate abierto, el choque de opiniones, pero ahora se sumergen en la clandestinidad y escapan a las medidas policiales. Se difunden subrepticiamente; desprecian a los intelectuales y, en tales condiciones, ni siquiera un teólogo preparado para las disputas universitarias podría ganarles, porque sólo podrían ser enfrentados con eficacia en el nivel del pueblo humilde, del cual forman parte. Precisamente éste es el punto débil de la inquisición, y los consejos del franciscano y de los que retocaron su texto no eran lo más apropiados para remediar el final: en conclusión, preferirán la condena y el castigo de los herejes antes que su incierta conversión.

Igual desconfianza en las posibilidades de éxito mediante las disputas teológicas con los herejes muestra aquel inquisidor de la diócesis de Passau que se había propuesto redactar un manual para uso personal, como ayuda para encontrar una rápida respuesta a los argumentos expuestos tanto por judíos como por "leonistas".[5] Parece que

[5] *Liber contra Waldenses haereticos*, ed. J. Gretser, *Opera omnia*, Ratisbona, 1738, vol. XII, págs. 25-44. Cf. BV 665 y Gonnet, *Le confessioni*, cit., pág. 43 nota 118, 76. F. Unterkicher, *Pseudo-Rainer und Passaeur Anonymus*, MIOG, 1955, págs. 41-56.

su actividad inquisitorial tuvo lugar durante el obispado de Pedro de Passau (1265-1280), y que no estuvo libre de la influencia de las decisiones que el Sínodo de Viena tomó, en mayo de 1267, contra los valdenses y los judíos. Nuestro autor aprovechó también los resultados de los interrogatorios —que había conducido o presenciado— algunos escritos de polémica católica anteriores —sobre todo la *Summa* de Sacconi— y también utilizó coloquios personales con valdenses, para documentarse mejor.

El estimaba el fenómeno valdense en estrecha relación con la situación política, preocupándose por el hecho de que la lucha entre la Iglesia y el Imperio favorecía la propaganda popular de los heterodoxos, que penetraba especialmente en las zonas rurales austríacas pertenecientes a su diócesis. Un importante número de artesanos estaba bajo su influencia, particularmente por el sistema de mutua enseñanza practicado por los "leonistas", de generación en generación. Sin tener nada de escolástica, esta pedagogía valdense se afirmaba, ante todo, en el modelo de vida y dedicación. El servicio prestado a los leprosos, por ejemplo, transformaba los leprosarios valdenses en auténticas escuelas.

Los elementos que integran la compilación del inquisidor de Passau son de valor desigual y de diversas procedencias, pero desde el punto de vista documental, la selección es muy buena. Baste recordar que, en su manual, se incluye el importante informe sobre la conferencia valdense de Bérgamo,[6] y una lista de las localidades de su región, alcanzadas por la propaganda valdense poco después de la mitad del siglo XIII. No deja de poner en evidencia, y de manera elocuente, los abusos de la vida eclesiástica que a menudo provocaban la protesta valdense; recordamos, entre los muchos que señala, la conversión forzada de los paganos y la amenaza de esclavitud, la afirmación de que el papa es Dios en la tierra e infalible,[6b] el carácter venal de las funciones sagradas, las numerosas imposturas de reliquias y milagros. El inquisidor deseaba llevar el nivel del culto y la frecuencia de las confesiones, pero veía un obstáculo en la influencia ejercida por el rey de Bohemia y por el clero que le era adicto también en la diócesis de Passau.

[6] Ed. Preger, *Beiträge zur Geschichte der Waldesier im Mittelalter,* Munich, 1875; ed. Gonnet, EFV, págs. 169-183; ed. A. Patschovsky y K. V. Selge, Gütersloh, 1973, págs. 20-43.

[6b] ¡En aquella época, evidentemente, se consideraba un abuso hablar de "infalibilidad papal", entre los mismos inquisidores!

Hacia 1323-1324, el dominico Bernardo Gui —inquisidor en Tolosa y futuro obispo de Lodève— resumía en un amplio manual las experiencias casi seculares de los especialistas de la institución destinada a la represión de la herejía. Había pasado su existencia larga y consagrada, en el Mediodía de Francia, precisamente en la tierra clásica de los albigenses; estaba, pues, en buena posición para informarse sobre las doctrinas y los modos de comportamiento de los pretendidos herejes, incluidos los valdenses. La situación política —caracterizada por las tensiones y las luchas entre Felipe el Hermoso y Clemente V, quien desde 1309 debió aceptar la residencia en Aviñón y consentir seguidamente en el ruidoso proceso contra los templarios— parece que detuvo su actividad inquisitorial. De todos modos, a partir de 1316, intentó distintos procesos contra los Pobres de Lyon, de los cuales hizo quemar a ocho, sin contar los que fueron "amurados" en vida, y seis, cuyos restos hizo exhumar para quemarlos.

No obstante este contacto directo con los que llama habitualmente "valdenses", Gui prefiere atenerse a la documentación proporcionada por los tribunales inquisitoriales para describir el origen, la doctrina y el comportamiento en *Practica officii inquisitionis.* [7] A diferencia del libro de sentencias emanadas de la inquisición en Tolosa, bajo su presidencia entre 1307 y 1323, el manual está condicionado por el notable respeto del autor por las fuentes escritas de las cuales se vale.

Habla de los valdenses en la quinta parte de la *Practica*; resume las informaciones dadas por Esteban de Borbón sobre el origen de la secta, retoma el relato ya conocido gracias al Seudo David de Augsburgo, y sintetiza —sin señalarlas— otras fuentes escritas. En definitiva, no ofrece nada nuevo, excepto algunas anotaciones complementarias que obtiene de interrogatorios planteados a algunos valdenses de los alrededores de Auch. Es necesario subrayar que él formula algunas reservas respecto de una afirmación que aparece en sus fuentes y según la cual los Pobres se entregarían de noche a prácticas viciosas. Sin negarlo de manera absoluta, Gui lo relega a los errores secretos y nunca confesados por los valdenses, y lo hace dando a entender que eso habría sido propio de un período anterior a la secta y de adeptos en otros países, no en Francia. Estas alusiones están desparramadas en una obra

[7] Ed. C. Douais, París, 1886 y, en parte, con una traducción agregada. G. Mollat, *Manuel de l'Inquisiteur,* París, 1926-1927; cf. BV 689 y Gonnet, *Le confessioni,* cit., págs. 113-114.

cuya finalidad es la de orientar a los inquisidores y facilitar su investigación; en efecto, aquí podían hallarse formularios de actas de citación, de mandatos de arresto, de medidas de gracia y conmutación de penas, de condena y abjuración, así como una colección de actos pontificios sobre los cuales se fundaba la autoridad de los inquisidores. Sólidamente implantada, segura de sus procedimientos, parece que la institución funciona ya casi automáticamente y, precisamente para contrarrestar una tendencia a la burocratización, Bernardo Gui insiste sobre el tema del inquisidor ideal: celoso en extirpar la herejía, intrépido hasta el punto de desafiar a la muerte, debe ser sagaz, controlado en sus gestos y hasta en las expresiones de su rostro, de modo que sus decisiones no parezcan jamás envilecidas por crueldad o avidez. Tanta cautela no hace sino confirmar la opinión de que había una latente impopularidad en la empresa.

En Europa Central se retomó la actividad inquisitorial contra los valdenses, en el último decenio del siglo XIV. El fraile celestino Pedro Zwicker organizó la investigación primero en Turingia, Pomerania y en Brandeburgo; más tarde, en Austria; pasando por Viena, instaló el tribunal de la inquisición en Estiria, donde actuó entre 1395 y 1397.

Un canónigo de la catedral vienesa de San Esteban, Pedro Engelhard —llamado Pilichsdorf por el nombre de la localidad donde tenía un beneficio eclesiástico— entendió que era necesario y de su responsabilidad colaborar en la campaña antiherética con preparación teológica; por ello, en 1395, comenzó la redacción de un tratado en el cual puntualizaba los errores de los valdenses.[8] Es probable que haya utilizado los actos procesales que le fueran entregados por Zwicker así como otras fuentes, quizá también de procedencia valdense. Las opiniones que atribuye a los valdenses están, de todos modos, muy cercanas a las señaladas por el precioso fascículo de correspondencia valdense, fechado en 1368: como en éste, él llama a Valdo con el nombre de Pedro y nombra a su compañero Juan de Lyon.

Pilichsdorf insiste con énfasis en la nulidad del pretendido sacerdocio de los valdenses y examina luego sus opiniones más peligrosas, destacando una vez más cómo el valdismo ejercitaba una crítica teoló-

[8] *Tractatus contra haeresin Weldensium*, publicación parcial en J. Gretser, *op. cit.*, págs. 48-81; Holinka, *Sektarství v Cechach pred revoluci*, Bratislava, 1929, ha usado ampliamente el ms. XII E 5 de la Biblioteca Universitaria de Praga; cf. Gonnet, *Le confessioni*, cit., págs. 108, 122-123.

gica sobre la historia del cristianismo y planteaba radicalmente un interrogante sobre el sistema jerárquico y sacramental de la institución romana. A la argumentación valdense, esencialmente neotestamentaria, el teólogo vienés trata de oponer —según el método adoptado por Moneta— un razonamiento apologético que recurre también a la Escritura; por otra parte, tal es el método de un profesor de teología, y él tenía este cargo, desde 1397, en la Universidad de Viena. En su opinión era comprensible que la propaganda valdense diera resultado entre las clases inferiores y laboriosas, en su mayor parte de artesanos: zapateros, herreros y también campesinos; los activistas tienen una gran ascendencia sobre personas simples, particularmente influibles, por su desconfianza hacia los sacerdotes e intelectuales en general. Por supuesto, ignoran el latín, griego y hebreo y estudian la Biblia sólo en traducciones en idioma vulgar. El movimiento es minoritario en principio, y su propaganda —adiestrada por largas persecuciones— es asidua pero también muy prudente. Empero, Pilichsdorf parece muy seguro del éxito de la inquisición, cuyos triunfos en Turingia, Bohemia y Moravia conoce.

2. *LA EXPANSION DEL VALDISMO*

Después de analizar solamente las obras más destacadas de los adversarios de los valdenses —como lo hemos hecho— es posible formarse una idea sobre la fuerza de expansión del movimiento. La meta perseguida por la misión puede resumirse en la consigna que los Pobres lombardos dieron a dos de sus adeptos, Ugolino y Algosso, al enviarlos al norte de los Alpes: difundid a viva voz la verdad. Y tomando los Alpes como punto de partida, buscaremos ahora las líneas de difusión del valdismo hacia el Sur, el Norte y el Oeste. Es una distribución geográfica justificada por su comodidad y por las peculiaridades de cada una de las tres "provincias" valdenses. También los inquisidores se daban cuenta— por lo menos los mejor informados— de esta distribución territorial del *corpus* valdense, cuanto distinguían entre valdenses italianos *(Pedemontanos)*, de Europa Central *(Alamanos)* y franceses *(Romanos)*.

Lombardía

En el curso del siglo XIII y, más adelante, fue Lombardía el centro difusor del movimiento valdense. El conocimiento que los misioneros tenían de esta región atravesada por importantes vías comerciales —tan-

to terrestres como fluviales— atraía a los convertidos de lugares lejanos, que llegaban a ella para adquirir una instrucción bíblica y una formación comunitaria. Los Pobres lombardos lograron organizar grupos de "amigos" —caracterizados hacia 1350 como curtidores, zapateros, panaderos, verduleros, horticultores, tejedores— particularmente en las ciudades que habían sido escenario de revueltas en la generación anterior: junto a Milán es necesario pensar en Legnano, Pavia, Plasencia, Bérgamo, Brescia, Cremona y Verona. Fue pues, en la Italia de las comunas, donde se acogió en primer lugar a los Pobres lombardos y se les dio un terreno favorable para su mensaje. En efecto, hacia la mitad del siglo XIII, ni siquiera se preocupaban mucho por esconderse y gozaban de la situación particular nacida de las luchas de burgueses y mercaderes contra la organización de la iglesia y sus obispos. Desde Inocencio III hasta Inocencio IV, los papas no se cansaron nunca de denunciar esta mal disimulada tolerancia de las comunas y los señores, hacia los herejes. El difundido descontento por los privilegios, que fomentaban toda suerte de desequilibrios sociales muchas veces proporcionó a los movimientos heterodoxos la ocasión para manifestar su solidaridad con los que padecían las desventajas de la situación. Al respecto, es necesario decir que el oportunismo político, probablemente fue, mucho menos destacado entre los valdenses que entre los cátaros: no hay fuente de información que haga referencia a una específica influencia valdense sobre la estructura de una comunidad ciudadana, análoga a la que ejercieron, por ejemplo, sobre los Estatutos Antifeudales de Cúneo, los cátaros, hacia 1250.

Corrobando la validez del testimonio cristiano del laico pobre, los valdenses lombardos asumieron el cuidado fraternal de los desheredados quienes, en general, provenían de ambientes de rápido desarrollo económico, en los cuales por ese entonces, los cátaros ejercían su proselitismo. La misma terminología utilizada por los valdenses en la conferencia de Bérgamo nos señala hasta qué punto su organización naciente estaba influida por el propio ámbito. En las ciudades, las comunas, al principio, no representaban a toda la población, sino que estaban integradas por los individuos de las clases sociales más altas; por analogía, la comunidad valdense no abarcaba a todos los amigos del movimiento, sino sólo a los convertidos, es decir, a quienes se comprometían totalmente a asumir la respnsabilidad del mensaje evangélico. Cierto es que la analogía es sólo formal.

pues en el plano económico funcionaba a la inversa; en su caso, la comuna no era de pudientes sino de pobres. En el plano eclesial, los valdenses se dieron cuenta de que estaban desempeñando cada vez más, tareas que habían sido sólo privilegio del clero. Así es como, desde el principio, su celo misionero estuvo ligado con conquistas sociales que hacían pensar en una herencia patarina o arnaldista.

En la mayor parte de los casos, la inquisición fue privilegio de las órdenes mendicantes, las cuales, a menudo acaparaban también funciones tradicionalmente parroquiales hasta ejercer sobre el laicado una influencia que superaba con holgura la del clero secular y la del monasticismo clásico.

La colaboración apenas iniciada entre ambientes ciudadanos y herejes de todo tipo, en la segunda mitad del siglo XIII, fue sustituida por una colaboración dinámica entre las órdenes mendicantes y los hombres del mundo. Un poco por doquier nacían en las ciudades italianas, bajo su protección, cofradías dedicadas al culto de la Virgen y a la asistencia de los pobres y enfermos. Esta sociedad reconquistada por la institución eclesiástica hace pensar en ciertos elementos típicos de la Contrarreforma.

En tales condiciones, la posición de los valdenses en las ciudades se vuelve precaria y, durante los dos siglos que ahora nos interesan, asistimos a un proceso cada vez más rápido de adaptación, por el cual se ven obligados a hacer abandono de los ambientes donde se han formado y a marcharse, hacia lugares más lejanos, en la campaña. Buscados y perseguidos en las ciudades —Milán, con el arzobispo Enrique Settala, en 1228, había dado un ejemplo premonitorio— no siempre podían evitar medidas de la policía, como sucedió con aquellas mujeres valdenses de Padua, arrestadas hacia 1270. En el curso del siglo XIV fueron más raras, en Lombardía, las asambleas deliberativas de los predicadores itinerantes y de los rectores de hospicios valdenses, mientras en el pasado estos capítulos o sínodos anuales habían sido presenciados hasta por delegados alemanes. Región de intenso tráfico comercial, la Lombardía presentaba menos peligros que cualquier otro territorio, y los delegados provenientes del Norte y el Oeste podían simular incluso que eran peregrinos que se dirigían *ad limina apostolorum Petri et Pauli.*

Si los grupos valdenses de las regiones alemanas crecieron en este período, fue gracias al mensaje y a la organización modelo de los

lombardos. El aspecto organizativo no podía faltar, por cuanto se trataba de reproducir el estilo de vida atribuido a las comunidades apostólicas. El mensaje —a pesar del repliegue impuesto por las circunstancias, y tal vez precisamente por ello— traía consigo una crítica aún más violenta contra la cristiandad, y también con esto ofrecieron un modelo de comportamiento a sus hermanos que vivían al norte de los Alpes. Los lombardos tuvieron con los alemanes una correspondencia bastante asidua; lamentablemente, ésta se ha perdido en gran parte, pero es atestiguada por importantes documentos.

Aunque desplegando una febril actividad, la inquisición lombarda necesitó más de un siglo para alcanzar sus objetivos. Hacia 1368, los Pobres lombardos comprobaban —en la *Epistola Fratrum de Italia* [9]— sin abandonarse a la desesperación, que su número había disminuido sensiblemente a causa de las persecuciones:

> ...en varias oportunidades nos fueron secuestrados nuestros libros, que han sido casi totalmente destruidos, a tal punto que hemos podido salvar apenas la Sagrada Escritura.

La región alpina

Los valdenses encontraron un fecundo campo misionero en los valles alpinos del Piamonte occidental y del Delfinado. Descartamos la idea de una emigración masiva de valdenses hacia aquellos valles a los cuales darán su nombre, y observamos que en el siglo XIII estaban lejos de formar una población compacta, capaz de trasladarse a la manera de una tribu de nómadas; la organización de predicadores itinerantes y la red de hospicios funcionaban precisamente para dar vida a los grupos de "amigos". Es necesario hacer una distinción entre el parentesco étnico-lingüístico de las poblaciones de los Alpes Coccianos y su conversión al Evangelio predicado por los valdenses.

Las primeras menciones de una presencia valdense en los Valles hacen claras referencias a la actividad de los misioneros: Arduino, obispo de Turín, no dejaba de mostrar su preocupación, antes de 1207, por ciertos sectarios —señalados como "apostólicos"— apare-

[9] *Epistola fratrum de Italia,* enviada antes de 1368 a los valdenses austríacos; cfr. Gonnet, *I Valdesi d'Austria nella seconda metà del secolo XIV*, BSSV n. 111 (1962), pág. 16 y *Le confessioni,* cit., págs. 53-56.

cidos furtivamente en Porte, valle del Chisone. No se los puede identificar como valdenses, con seguridad, pero sí a los "herejes valdenses", que tres años más tarde el emperador Otón IV expulsaba de la diócesis de Turín por iniciativa del nuevo obispo Carisio. También los estatutos de Pinerolo (1220) hacían referencia a misioneros valdenses, amenazando con grandes multas a quien diese alojamiento a sabiendas a un valdense o a una valdense de paso. No se habla aún de población residente, y sólo a fines del siglo la inquisición deberá comprobar que, en el Delfinado así como en el Valle de Perosa, buena parte de la población se ha unido a la *vaudixia*. El primer suplicio del que tenemos noticia es el que se infligió a una mujer en Pinerolo en 1312. El número de valdenses creció rápidamente después de 1300, sobre todo en los valles de Luserna, y también en los de Susa y del Sangón, como también en los burgos de la llanura —Pianezza, Castagnola, Moncalieri, Carmagnola, Chieri— y en el alto valle del Po. En la otra vertiente alpina, llegaron a ser numerosos en el territorio de Brianzón, aunque allí eran vejados frecuentemente por la inquisición, que había elegido la sede episcopal de Embrún, desde 1338, como base de una actividad que llegaba hasta el valle Pute (Vallouise), los valles de Argentière y Freyssinière y el alto valle del Chisone.

En una región relativamente pequeña, en realidad, no podríamos explicarnos esta simpatía generalizada hacia los valdenses sólo como respuesta a la predicación evangélica. Sería erróneo despreciar el carácter marcadamente unitario de las zonas alpinas en cuestión, en aquella época, y no es tampoco por casualidad que la presencia masiva de los valdensse en los Valles coincida con el comienzo de la agricultura en los terrenos boscosos de los Alpes meridionales. Además, entre el Po y el Durance —en el camino que iba desde Italia hasta España, pasando por Provenza— fue el Monginevro el centro de las relaciones del Occidente latino, y un idioma común sirvió durante mucho tiempo a la expresión de un conjunto de tradiciones e intereses, favorecido particularmente por una constante circulación e intercambios entre los habitantes del territorio de Vienne y los de la zona de Luserna. Sin darse cuenta quizá, la misión valdense se vio beneficiada por las tensiones y los antagonismos que oponían a los habitantes de los valles con los señores feudales y los eclesiásticos, organizados a lo largo de los valles y a sus salidas.

Para explicar la permanencia histórica de los valdenses en las zonas alpinas, Federico Engels había sugerido la tesis de una rebelión de una sociedad montañesa aún cerrada en una estructura patriarcal, contra la avidez de los señores feudales. [10] Sin coincidir con Engels en cuanto a que nos encontramos ante una tentativa reaccionaria, opuesta al desarrollo histórico, debemos admitir que la motivación antifeudal no estuvo ausente en las rebeliones de los habitantes de los Valles, dirigidas tanto contra los inquisidores como contra los señores. Podríamos citar como ejemplo al caso de los valdenses de Angrogna: para no ser denunciados por el sacerdote local al inquisidor Alberto de Castellario, mataron al primero y terminaron por asediar al mismo inquisidor, en la roca donde había buscado refugio (1332). A más de un siglo de distancia, la historia se repite nuevamente en Angrogna: en 1448, los valdenses atacaron la casa del sacerdote de San Lorenzo y lo mataron; citados por el inquisidor Santiago de Buronzo, descendieron en gran número, junto con Claudio Pastre a la plaza de Luserna, más amenazantes que humillados.

Reacciones de este tipo —también el inquisidor Antonio Pavoto, de Savigliano, fue muerto en 1374 a la salida de la iglesia de Briquerás— prueban que, en gran manera, los montañeses valdenses eran partícipes de una mentalidad colectiva que iba más allá de la no violencia profesada por los Pobres de tiempos anteriores. Es la mentalidad propia de una población rural, de campesinos que se baten por el libre ejercicio de sus derechos, contra los señores feudales y el burgo feudal: contra las tres ramas de los Luserna (Manfredi, Rorenghi y Bigliori) en el Valle del Pellice; los Manfredi y la abadia de Santa María de Pinerolo en el Valle del Chisone; la misma abadía y, más tarde, los Trucchetti y otras familias, en el Valle San Martino.

El espíritu de solidaridad entre estos montañeses llegó a concretarse en formas jurídicas sólo más tarde, a medida que la explotación feudal creaba situaciones menos soportables. La tendencia a crear comunas organizadas jurídicamente, capaces de obtener notables franquicias de orden material, afloró en el Valle San Martino en el siglo XIV y se afirmó posteriormente también en otros valles. Este proceso de emancipación por medio de una serie de "privilegios" (liberación

10 F. Engels, *Der Deutsche Bauernkrieg,* 1850 (trad. ital.: *La guerra dei contadini,* Milán, 1970); G. Claude Prevost, *Engels et Thomas Münzer,* NC 177 (1966), pág. 48.

de determinadas servidumbres, de peajes, de impuestos y derechos), "coincide y se confunde con la adhesión de los campesinos al valdismo, y la escisión entre valdenses y católicos corresponde a las divisiones entre la clase campesina y la de los señores y habitantes de los burgos".[11] La estructura de grupo de los Pobres lombardos, muy eficaz para un movimiento minoritario que quería actuar como levadura en la masa, se mostraba insuficiente para los "amigos" que, poco a poco, se habían convertido en los Valles en una población estable y, por lo tanto, capaz de darse una organización cívica e incluso de buscar aliados.

La solidaridad que había nacido entre cátaros, valdenses y otros herejes, bajo el peso de feroces persecuciones, tuvo a menudo como consecuencia una desagradable confusión de creencias, y no pudieron ponerle remedio de manera sustancial las asambleas comunitarias de carácter sinodal organizadas durante el siglo XIV por los Pobres lombardos en los valles de Luserna y en el territorio de Perosa. Ellas, sin embargo, provocaron serias aprehensiones en el papa de Aviñón, Juan XXII, quien en 1332 ordenaba recurrir a la tortura contra el predicador Martín Pastre, detenido en Marsella, y sus fautores. Parece que la confusión doctrinal hubiera alcanzado también a los ministros valdenses, a menos que sostengamos con Emilio Comba, que se trataba de una "simple coexistencia" de dos puntos de vista, "inspirada por el instinto de conservación frente al mismo peligro".[12]

Algunas lejanas reminiscencias cátaras se manifiestan entre los treinta y dos valdenses de Giaveno, Coazze y Valgioie, todos discípulos de Pastre, juzgados por el inquisidor Alberto (1335). Medio siglo más tarde, estas contaminaciones se habían acentuado, aunque a menudo eran confusas, si podemos dar fe a las confesiones obtenidas —en Pinerolo y en Turín, en 1387 y 1388— de un importante grupo de valdenses con tendencias cátaras y de cátaros provenientes de casi todas las localidades conocidas de los valles valdenses. Los que vivían más cerca de la llanura, como los de Chieri, ateniéndonos a sus declaraciones, habían tenido contacto con los cátaros de Bosnia. Un tal Santiago Bech, interrogado en Turín en julio de 1388, ejemplificaba

[11] A. Armand-Hugon, *Popolo e chiesa alle Valli dal 1532 al 1561,* BSSV n. 110 (1961), pág. 13.

[12] Em. Comba, *Histoire des Vaudois, Première Partie: De Valdo à la Réforme, París,* Lausana, Florencia; 1901; pág. 357.

la inquietud espiritual de la mentalidad sectaria, síntoma de la crisis que atravesó el movimiento de la Primera Reforma a fines del siglo: antes de llegar a ser cátaro consciente e instruido por los monjes de Bosnia, Bech había participado, cerca de Florencia, con un grupo de sectarios que se llamaban "*apostoli vel de paupera vita*", luego fue hermano menor en Perugia y por último vivió dos años en el Delfinado, en completa comunión con los Pobres de Lyon.

Un fermento heterodoxo del mismo tipo, fruto de prolongadas persecuciones y de vejaciones innumerables, de relaciones casi impuestas por su situación de gente puesta fuera de la ley, no carecía empero de ciertas convicciones que la esperanza escatológica desarrollaba. El interrogatorio de Santiago Ristolassio nos da una prueba: miembro del grupo de Chieri, fue exhibido como espectáculo el 27 de febrero de 1395 por el inquisidor Juan Susa, de Rívoli, ante una numerosa asamblea del clero y los notables de Chieri, en la Iglesia de Santo Domingo; la escatología profesada por Ristolassio, a pesar de estar en el cuadro del dualismo cátaro, introducía en el filón del antiguo mensaje valdense motivos pseudojoaquinitas que —a través de Angel de la Marca y aplicados a la ética sexual— abrían camino al libertinaje.

No obstante estas posibles desviaciones y la represión, el testimonio continuaba, y el barba Martín Pastre, antes de acabar en las prisiones de Marsella, había gastado sus energías durante veinte años, desde principios del siglo XIV, en las tierras de Pinerolo y Saluzzo y más allá de los Alpes hasta el condado de Niza. Hacia el fin del siglo, maestros valdenses provenientes de Puglia pasaban por Barge y penetraban en los valles piamonteses, para llegar al delfinado y al val Pute. En el siglo XV, el dominico Vicente Ferreri, anteriormente jefe de las turbas de flagelantes, al visitar los Valles Valdenses de las dos vertientes alpinas, animado por un espíritu sorprendentemente pacífico, comprueba la coexistencia de valdenses y cátaros. Se da cuenta también de la importancia de las visitas periódicas de maestros valdenses que, procedentes *de Apulia*, llegaban a los valles, dos veces por año. Entre una visita y otra, los ministros provenientes del Sur eran sustituidos por delegados que ellos mismos elegían; uno de estos sustitutos, Felipe Regis, de Valle San Martino, el primer "barba" valdense que lleva expresamente este título, fue arrestado en 1451 y confesó haber hecho este largo viaje dos veces en compañia de Fran-

cisco Adyetti de Val Perosa, con el propósito de llevar las colectas de los fieles.[13] Ello significa, tal vez, que los Valles eran en ese período la región más densamente poblada por valdenses, pero la verdadera dirección debe ser buscada en otra parte, mucho más al Sur.

Calabria y Apulia

Las relaciones entre los valdenses meridionales y los de los valles alpinos fueron facilitadas por el hecho de que hablaban el mismo idioma. Durante el reinado de Carlos de Anjou (1265-1285), fueron implantadas en Italia meridional, colonias provenzales destinadas a sostener la causa de Anjou y a neutralizar la influencia sarracena. A las razones militares se agregaron las económicas cuando el nuevo rey, Carlos II el Cojo (1285-1309), trató de introducir en el lugar la manufactura de la lana y trajo de Francia a frailes humillados. Seguidamente, es probable que hacia 1315, surgió por razones análogas el burgo de los Ultramontanos (es decir, de más allá de los Alpes), cerca de Montalto (Cosenza), y medio siglo más tarde nacieron los otros burgos de San Sixto, Vacarizzo, San Vicente y Guardia Lombarda, llamada más tarde Guardia Piamontesa. El historiador valdense Pedro Gilles sostenía, en 1643, que se trataba de fundaciones exclusivamente valdenses, formadas por colonos provenientes de los valles del Pellice y del Chisone, pero tal afirmación no ha sido verificada.[14] A lo sumo podemos suponer que, desde la segunda mitad del siglo XIV, se encontrase entre los antiguos colonos un notable número de valdenses mezclados con otros no conformistas.

Las guerras que ensangrentaron al reino de Nápoles a la muerte de Roberto (1343) —el "rey sabio" que en uno de sus tratados se animó a defender, contra la decisión de Juan XXII, la doctrina de la pobreza de Cristo y de los apóstoles— contribuyeron al debilitamiento del poder central, en tanto los barones llegaban a ser patrones casi

[13] Vicente Ferreri, el 17 de diicembre de 1403, en O. Rinaldi, *Annales ecclesiastici*, VII, Lucca, 1752, pág. 110; cf. BV 270 y Gonnet, *Le confessioni*, cit., pág. 124.

[14] P. Gilles, *Histoire ecclésiastique des Eglises Réformées* (...), ed. P. Lantaret, Pinerolo, 1881, vol. I, págs. 27 y sigs.; cf. Em. Comba, *op. cit.*, págs. 480-491. La mejor bibliografía al respecto es la compilada por A. Armand-Hugon en las notas de su estudio: *I valdesi in Calabria*, en *Atti del III Congreso storico calabrese (19-26 de mayo de 1963)*, 1963, págs. 222 y sigs.

absolutos de sus inmensos feudos. La inquisición impuesta por el papado tuvo mano libre, pero no siempre fue apoyada como lo hubiera deseado, tanto, que en 1355 Inocencio VI se indignaba por el número de herejes que, llamados *de diversis nacionibus*, pululaban en Calabria. El celo misionero de los valdenses se extendía por todas las regiones meridionales de la península, infatigables predicadores itinerantes llegaron a hacer creer a los inquisidores lombardos y piamonteses que "el sumo pontífice de la secta" residía en su región. Encontramos huellas de su actividad por más de un siglo, particularmente en las zonas alpinas: en 1387 se oye hablar de un Baridon y de un Giovanni que visitan el Vallouise; en 1403 Vicente Ferreri confirma estas relaciones; antes de 1451, el Valle San Martino era visitado por un barba proveniente de Manfredonia; ya en el año 1494, Carlos VIII hacía ahorcar en Oulx a un barba originario de Apulia.

Los barbas valdenses, rodeados de miramientos, tenían gran responsabilidad tanto en la formulación de las doctrinas como en su difusión, y no es difícil observar cómo estas doctrinas sufrieron la influencia de los ambientes religiosos opuestos. En el sur de Italia, por ejemplo, al aparecer la constitución *Cum inter nonnullus* de Juan XXII —que condenaba como herética la afirmación de que Cristo y sus apóstoles habrían practicado la pobreza [15]— los adherentes a una interpretación rigorista de la regla de Francisco de Asís se sintieron particularmente implicados. Como "hermanos menores", a menudo aferrados a las esperanzas joaquinitas de una renovación de la vida espiritual por obra de la libre acción del Espíritu Santo, ellos permanecían obstinados en su no-conformismo y hallaban en otras disidencias a sus compañeros de ruta. Algunos "hermanos menores" terminaron por adherirse al movimiento valdense. Roberto de Anjou trató de proteger a los "hermanos menores", y no debe extrañar que Inocencio VI los pusiese en el mismo manojo junto con "muchos otros herejes y patarinos", incluidos los cátaros meridionales, que la coyuntura política abandonaba a merced de la inquisición. Una situación de este tipo echaba a unos perseguidos en brazos de los otros. Excluidos de la Iglesia, mendicantes y vagabundos obligados a permanecer apartados de las ciudades, también sufrieron, dentro de sus

[15] Cf. G. Leff, *Heresy in the latter middle Ages*, N. York, 1967, pág. 165; G. Volpe, *Movimenti religiosi a sete ereticali nella società medievale italiana*, Florencia, 1961, pág. 200 y sig.

pequeñas comunidades, los problemas procedentes de una existencia en común de hombres y mujeres. Mientras la herejía cátara se había ligado a fuerzas históricas ya en crisis, no obstante su aparente solidez, como los gibelinos en Italia, los "hermanos menores" adhirieron en ese momento ya por un lado a una forma tardía del mito de Joaquín de Fiore, ya por el otro a estos valdenses sobrios en cuanto a esperanzas escatológicas y desconfiados ante cualquier poder coercitivo. Naturalmente, convergencias psicológicas y solidaridad práctica no dejaron de tener resultados en el plano doctrinal, y el pensamiento de los valdenses meridionales se acrecentó con elementos nuevos.

Los valdenses italianos se caracterizaron por el empeño que pusieron en crear una estructura responsable de la transmisión del mensaje evangélico, aunque no podamos hablar de una marcada centralización; dentro de ciertos límites, en la época que estudiamos, su centro de acción no fue el Piamonte sino la Lombardía, en un primer tiempo, y más tarde Calabria y Apulia. En el siglo XV se desplazará hacia el Norte, a Aquila primero y de allí al territorio de Spoleto.

En Alemania

Antes de concluir el siglo XII, el mensaje de los Pobres de Lyon había tocado —en los obispados de Toul (1192) y de Metz (1199)— a una población dispersa en el margen de la frontera lingüística latino-germánica. La misión fue emprendida por valdenses provenientes de los alrededores de Montpellier, pero no parece que haya tenido continuidad, a pesar de las infiltraciones señaladas en las diócesis de Lieja (1203) y de Reims (hacia 1230). La presencia valdense en el valle del Rhin fue más bien esporádica, a pesar de que algunas actitudes de los discípulos de Ortlieb de Estrasburgo, tales como su extrema reserva respecto al juramento y el poder de constricción, podrían llamarnos a engaño. Cierto es que, además, los discípulos de Ortlieb se valieron de los itinerarios valdenses a través del territorio alemán, y no fueron identificados sino más tarde, pero su espiritualidad se revelaba totalmente distinta a la valdense.

En el sur de Alemania, los resultados de la misión eran mucho más evidentes. Fueron los italianos quienes dieron continuidad a la iniciativa de los hermanos "ultramontanos" de Francia, no sin sub-

rayar su manera propia de concebir la comunicación del Evangelio, como lo demuestra muy bien el informe de la Conferencia de Bérgamo (1218) enviados a los hermanos alemanes. En la misma forma epistolar —utilizando las fórmulas paulinas de Filipenses 1:3 y ss. —ellos hacían suya, a plena conciencia, la perspectiva que el apóstol tenía, en su tiempo, con referencia al progreso de la causa evangélica en el imperio romano. No obstante, este documento fundamental es único, y no hay nada análogo en los dos siglos que estamos considerando, o sea, en la correspondencia intercambiada entre valdenses lombardos y austríacos hacia 1368.

El hecho de que debamos recurrir esencialmente a fuentes de origen inquisitorial, significa que es imposible reconstruir sin lagunas el ritmo de la difusión valdense en las tierras alemanas y eslavas. El carácter clandestino del movimiento permite suponer que en muchas zonas alcanzó a escapar a la perspicacia de los perseguidores; numerosos grupos, en efecto, mantuvieron su carácter anónimo por mucho tiempo, mimetizándose con particularismos locales. Por otra parte, el poder espiritual y temporal tenía un control demasiado rígido sobre el pueblo como para que pudieran escapar indefinidamente al aparato policial, que se hacía cada vez más fuerte y atento para bloquear cualquier conato de rebelión en la cristiandad.

Aparte del trabajo misionero, los valdenses se dirigían a la Europa Central e incluso más al Norte, en la esperanza de encontrar un sistema parroquial más dúctil, menos atento a las obligaciones legales que imponian a los fieles. A medida que este sistema se hacía más riguroso —en la línea del IV Concilio de Letrán de 1215— obligando a la confesión anual y a la comunión pascual, encontramos un creciente número de "amigos" valdenses en las regiones de los límites del imperio, donde podían escapar más fácilmente a la atención, gracias a la connivencia de los colonos que necesitaban brazos para roturar las tierras y artesanos. No obstante sus esfuerzos por escapar al control del sistema parroquial, que la vigilancia de los curas y de los obispos utilizaba para supervisión de los sospechosos, no podían pasar inadvertidos por mucho tiempo. Hacia 1360, un autor satírico checoslovaco fue impresionado por este hecho:

> En un lugar donde es desconocido
> viniendo a habitar el hereje,

queda escondido dos o tres años
y jamás llega bastante presto
a hacerse partidarios. [16]

Los inquisidores pudieron engañarse en ciertas ocasiones, pero no es menos cierto el hecho de que en líneas generales concentraron sus esfuerzos en las regiones realmente afectadas por "herética maldad". Si consideramos entonces su atenta vigilancia y las crecientes ventajas económicas que resultaban del éxito de las investigaciones, podemos suponer que el espacio de tiempo entre la aparición de las herejías y la implantación de la inquisición no era demasiado largo, aunque los "herejes" hubieran ganado años, a veces más de una generación, antes de ser identificados por sus perseguidores.

Las inquisiciones de los delegados pontificios tuvieron un desarrollo desigual en las diversas diócesis, comenzando con la de Conrado de Marburgo, pero es solamente a partir de las de la última década del siglo XIV que estamos en condiciones de comprobar la impresionante extensión de la diáspora valdense.

Desde la primera mitad del siglo XIII, los valdenses hicieron "amigos" en los lugares del Alto Rhin, en Suevia y, en cantidad particularmente numerosa, por Baviera y Austria, donde no permanecieron totalmente extraños a otros movimientos de carácter popular. Como éstos, percibieron la profunda desilusión de los humildes ante la situación determinada por el entendimiento de la jerarquía eclesiástica con el sistema feudal. Es improbable, empero, que hayan confundido su causa con la de aquellos que esperaban del emperador una renovación de la cristiandad, aun cuando con ese enfoque hubieran podido conseguir apoyo para su misión. ¿El emperador Federico II no había probado acaso, por su parte, cómo sacar ventaja de las simpatías latentes en los movimientos populares? En Suevia, en la ciudad de Halle, un grupo de descontentos, en 1248, se prestaba gustoso al juego, pero de la predicación de los valdenses no aceptaba más que dos elementos: la pobreza y el rechazo de las órdenes religiosas. [17]

[16] *Desatero kázanie bozie,* en VCLPDH, ed. J. Hrabak, Praga, 1957; pág. 301.

[17] *Narratio* de Albert von Stade, referida al año 1248, MGH SS 16, 371. Una reseña crítica de las interpretaciones anteriores se puede encontrar en B. Toepfer, *Das kommende Reich des Friedens,* Berlín, 1964, págs. 159 y sigs.

En la diócesis de Constanza parece que los valdenses se implantaron precisamente en aquella época (1243), mientras en Alemania central se reponían de los daños causados por la gran persecución desencadenada por Conrado de Marburgo, quien había mandado a la hoguera a un buen número de valdenses. En Baviera, a partir de 1262, tuvieron que soportar la persecución del inquisidor y del obispo de Ratisbona. El duque Luis II, en efecto, al momento de partir para la cruzada, había dado a sus *ministerialibus universis* la consigna de asistir a los hermanos predicadores en su oficio inquisitorial: es justo, decía, que los caballeros partan para tierras lejanas, ellos que siguen de veras *nudi nudum Christum* despojándose de todo, ¡pero están también decididos a no dilapidar las riquezas acumuladas en la patria en provecho de los herejes! Por mucho tiempo, estos lugares danubianos, como la diócesis de Passau y los ducados de Austria y de Estiria, garantizaron una base importante para la difusión ulterior del valdismo.

En Alemania central y del Norte, la actividad misionera de los valdenses, que había comenzado a principios del siglo XVI, provocó casi enseguida la alarma de algunos obispos y del papado, en tanto las autoridades locales y el bajo clero no siempre se mostraron igualmente preocupados. Es posible que hubiera influencia valdense entre los herejes que eran buscados en Nüremberg, pero tal cosa se puede verificar con seguridad en Würtzburg, particularmente entre la gente simple; aquí es donde el agustino Herman de Schilditz entró en la arena para refutar sus errores con un *tractatus contra Leonistas sive Pauperes de Lugduno.*

En esos años, los valdenses estaban sin duda presentes en Turingia, en Sajonia, en la Misnia; es de verdadero interés destacar que justamente en Wittemberg afirmaban sus creencias y daban vida a un centro comunitario (1336) que atendía las relaciones entre los valdenses de Voigtland (Plausen), de Erfurt y de la Marca. Al norte del Brandeburgo, la Marca junto con Pomerania formaban parte de un vasto territorio que tenía como eje al río Oder. En perjuicio de la población eslava, se había ido implantando desde hacía un siglo una población alemana; grandes señores y pequeños caballeros, ávidos de tierra, e incluso la Iglesia con sus instituciones y órdenes monásticas y militares, abrieron el camino a pacíficos trabajadores que emigraban desde las regiones interiores de Alemania. Aunque negándose a participar en empresas guerreras por cualquier motivo, también los valdenses aprovecharon la ocasión para formar en esa región grupos familiares que se transmitían de padres a hijos el mensaje recibido. Estos recibían a

escondidas la visita periódica de los predicadores itinerantes y quizás establecieron relaciones familiares con la población eslava.

En 1336 se señalaba que los habitantes de Angermünde, en Uckermark, estaban en peligro de caer en la herejía, y seguidamente intervenía el arzobispo de Magdeburgo para someterlos a los procedimientos inquisitoriales de un tal fray Iordanus. Unos cincuenta años más tarde, la inquisición organizada en la costa báltica encontraba cientos de valdenses. De esta manera, en pleno siglo XIV, se difundía la noticia —particularmente entre los tejedores y comerciantes— por todos estos países hasta Polonia: "Hay sobre la tierra hombres que dicen la Palabra de Dios en justicia".

Alertado, el papado no perdió tiempo y adoptó medidas represivas. Ya en 1318 introducía la inquisición en las diócesis de Cracovia y de Brisgovia e invitaba a los príncipes de estas regiones y al margrave de Meissner a apoyarla en cualquier emergencia; en 1327, el papa volvía a la carga y se dirigía también al arzobispo de Gniezno y al obispo de Kammin, o sea, de dos territorios alcanzados por emisarios valdenses provenientes de la margen izquierda del Oder.

Al mismo tiempo se registraba la presencia valdense en Silesia, en ciudades donde eran duramente perseguidos, junto con otros herejes: en Schweidnitz fueron enviados a la hoguera unos cincuenta, [18] Las posiciones valdenses fueron confundidas por algunos con una conmoción popular motivada por protestas contra el poder eclesiástico y en esta línea están por ejemplo, las invectivas que en 1340 lanzaba en Bresgovia un tal Juan de Pirna, que asimilaba el papa al Anticristo y a Roma con la "ramera de Babilonia". El inquisidor de la ciudad, Juan Schwenkfed de Schweitnitz, concitó tanto odio sobre sí que tuvo que pedir protección al rey de Bohemia, y se refugió en Praga, pero fue alcanzado allí por emisarios mandados desde Bresgovia y asesinado.

Los países austríacos

Particularmente favorable fue la respuesta que la propaganda valdense tuvo en los países austríacos, donde ya en las primeras décadas

[18] H. Haupt, *Waldenserthum und Inquisition im südöstlichen Deutschland,* Friburgo i. B., 1890, pág. 26; P. Konrad, *Schlesien und die religiöse und die Opposition des Mittelalters,* CERS V (1896), págs. 201-214; A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands,* Berlín, 1954 [8], vol. V, pág. 403.

del siglo XIII se extendía una red de comunidades dotada de una notable organización. Hacia 1266 se señalaban más de cuarenta parroquias católicas —en un vasto territorio que iba desde el Inn hasta Viena y desde los Alpes hasta los límites de Moravia— en las cuales los *Leonistes* contaban adherentes entre los trabajadores de la tierra y los artesanos. Su "obispo" residía en Anzbach, en la Baja Austria, y estaban en contacto permanente con los hermanos de Lombardía; en Neuhofen, Alta Austria, dirigían un leprosario, lo cual no era quizá un caso aislado.

Respecto del clero, habían asumido una posición extremadamente crítica; pedían la supresión de los diezmos y la reducción de la propiedad eclesiástica, con la esperanza de obligar a los sacerdotes, de esta manera, a realizar un trabajo manual. Pero bien pronto se convirtieron en las víctimas señaladas por la política papal, como consecuencia de la acción represiva fomentada por el Concilio de Lyon, de 1245. Para dejar bien entendido que sólo los príncipes dóciles a las instrucciones de la curia romana podían ejercer legítimamente su poder, fue depuesto en Lyon el emperador, con el pretexto, entre otros, de haber favorecido la herejía. Inocencio IV designó como obispo de Olomouc, en Moravia, al conde alemán Bruno de Schauenburg, quien logró aniquilar la oposición gibelina, tanto en Moravia como en Bohemia. En 1261, intervino en los asuntos austríacos en calidad de gobernador del ducado de Estiria, y posiblemente introdujo entonces a los dos inquisidores franciscanos, Bartolomé y Lamberto, ya nombrados por el papa Alejandro IV en 1257. La tarea de éstos fue reprimir la herejía exactamente "en los confines del reino y del dominio del rey de Bohemia y de Polonia", una delimitación que correspondía bastante bien a los territorios austríacos que en aquel tiempo gobernaba firmemente el rey de Bohemia, Premysl II Otakar (1253-1278). Como si no bastara, Bartolomé debía predicar a los checoslovacos, a los austríacos y a los polacos una cruzada que, dirigida por el rey de Bohemia, habría de dirigirse contra los lituanos. La cruzada tuvo lugar en 1267, pero ya en el año anterior, la persecución antivaldense había llegado al paroxismo.

En el Sur, los valdenses austríacos y estirios estaban en contacto con Carinzia y Carniola, regiones que —junto con el patriarcado de Aquileya— tenían en parte una población eslava, accesible a influencias de origen bosniaco y eslavónico. Como hemos visto, todavía a fines del siglo XIV, un grupo heterodoxo piamontés era sensible a estas influencias. Pero ya a principios del siglo, Ottobuono de los Razzi, patriarca de

Aquileya (1303-1315), se preocupaba de las corrientes heréticas dirigidas hacia el Norte. La inquisición, sostenida por los prelados de Salzburgo y Passau, se ponía en funciones en Estiria en 1311; al año siguiente, se desplazaba a Krems, donde los dominicos hacían quemar a dieciséis herejes que profesaban opiniones posiblemente cátaras o de otro origen. Catorce de sus compañeros se fugaron, pero fueron ajusticiados en Praga, en 1315. No hay ninguna razón para suponer que fueran valdenses, y menos aún podemos confundir estos herejes con aquellos que fueron arrestados en una cuarentena de localidades entre Sankt-Pölten y Traiskirchen. Once de ellos fueron enviados a la hoguera en Sankt-Pölten misma, dos en Viena y su jefe, Neumeister, con un tal Andrés, en Himberg. No sabemos casi nada de sus doctrinas; decían haber habitado en Austria por lo menos por dos generaciones, y en realidad, las localidades de las que provenían habían registrado en alguna medida la presencia de *Leonistae*, ya antes de 1270. Neumeister confesó haber ejercido su ministerio desde hacía cincuenta años, y esto permite creer que se tratara del "obispo" valdense que en un tiempo residió en Anzbach. En cuanto a Andrés, su compañero, había sido educado desde su infancia en una comunidad, que nosotros identificamos como valdense, quizá no inmune a las especulaciones de los sectarios ajusticiados en Krems, pero carecemos de pruebas. Por otra parte, las investigaciones inquisitoriales ponen en evidencia cómo los valdenses austríacos eran conscientes de su fuerza numérica, de sus ramificaciones en Bohemia, y cómo esperaban que llegase la hora en la que su predicación volvería a ser pública. [19]

Hacia 1365, a un siglo de distancia de la primera gran persecución, esta aspiración no se había cumplido todavía. Es cierto que, durante ese período, los valdenses danubianos no habían experimentado una merma numérica, y que además habían visto crecer el descontento general por carácter fiscal impreso a la Iglesia por el papado de Aviñón. Pero las persecuciones se prolongaron en el tiempo, y los períodos de calma —por ejemplo bajo el duque Rodolfo IV de Austria (1358-1365)— fueron demasiado breves como para permitir a los valdenses esperar el reinicio de la predicación pública. El sucesor de Rodolfo, Albrecht III,

[19] Haupt, *op. cit.*, págs. 20-23, 39-45. Sobre este punto aceptamos la interpretación de Polinka, *op. cit.*, págs. 50-62, contra Paul P. Bernard, *Heresy in fourteenth century Austria*, MH X (1956), págs. 50-55, quien no toma en cuenta los resultados del estudio fundamental de Holinka.

llamó al inquisidor Enrique de Olomou, quien desplegó en Estiria una notable actividad y obtuvo muchas apostasías, con su astuta habilidad. No nos han llegado las actas de su inquisición, pero los efectos fueron profundos: Pedro Zwicker, el más encarnizado de los perseguidores de Europa central, recordando "la pía memoria" de Enrique de Olomou, consignaba los nombres de algunas mujeres valdenses convertidas por él en Estiria y Moravia.

Nos damos cuenta de la gravedad de la crisis, gracias a una documentación, si bien fragmentaria, concerniente a las apostasías ocurridas, según parece, entre las personas cultas de una comunidad valdense con centro en la Baja Austria, en Sankt-Peter in der Au.[20] Es probable que la inquisición apremiara a algunos de los convertidos al catolicismo para que dieran prueba de su sinceridad, prestándose a la tentativa de reconducir al seno de la Iglesia a los viejos amigos. La impresión que ejercía sobre los espíritus el modo de argumentar explica el éxito de los inquisidores: se reprochaba a los valdenses la pobreza intelectual de su pensamiento, la carencia de una autoridad legítima, la insuficiencia de su vida comunitaria respecto de la salvación. Consternados por la defección de un considerable grupo de hermanos, los jefes valdenses que quedaron fieles a sus convicciones pidieron consejo y ayuda a los colegas italianos. Cuatro valdenses lombardos —Juan, Giraudo, Pedro y Simón— se ocuparon de elaborar una respuesta destinada a expresar la solidaridad del grupo italiano con los perseguidos y a rebatir las principales objeciones. Esta respuesta iba acompañada de un particular memorando sobre la idea que los mismos valdenses de entonces tenían acerca de su propio origen, del desarrollo de su misión en el contexto de la historia del cristianismo, desde el principio hasta ese momento.

En 1368, Juan Leser escribió para responder en nombre de los nuevos convertidos austríacos y refutar la acusación de apostasía; justificó la actitud con las siguientes causas: preocupación por la salvación eterna, redescubrimiento del poder sacramental de la iglesia establecida y carácter ilegal de la protesta valdense. En doscientos cincuenta años no había hecho sino degenerar en una oscura secta. La prueba más convincente de ello era, para Juan Leser, el hecho de que la predicación

[20] Sobre esta documentación véase el estudio fundamental de G. Gonnet, *I Valdesi d'Austria*, cit., y el suplemento publicado por A. Molnar, *Discreto viro. Lettre inédite d'un apostat vaudois*, BSSV n. 119 (1966), págs. 21-24.

valdense se había dejado reducir al más completo silencio. Esa misma desconfianza respecto de una predicación carente de sanción eclesiástica, única garantía de autenticidad, se repite en la respuesta que Sigfrido, colega de Leser, también escribió a los italianos. Parece que el mismo Leser fue autor de una breve defensa del catolicismo contra las críticas valdenses y su idea de una caída de la Iglesia en tiempos del emperador Constantino. Sería posible además que fuese también suya la carta enviada a un "escribano" valdense para convencerlo de amar a la iglesia institucional, que es divina, a pesar de las debilidades morales de sus miembros.

Esta documentación es de una importancia excepcional, porque nos da a conocer, mejor que las actas inquisitoriales, la mentalidad de los dos grupos más representativos del movimiento valdense, hacia fines del siglo XIV: el italiano y el austríaco. Los temas polemizables, si bien estaban impuestos por la situación de persecución, son esenciales; aunque las respuestas sean naturalmente diferentes, ya se trate de apóstatas o de fieles, el diálogo entablado se centra en problemas que ambas partes evalúan a fondo. Las apostasías no responden únicamente a la persecución; antes bien, revelan la crisis interna de un grupo en el que hubo quien perdiera el sentido de la misión. El abandono de la predicación pública, como consecuencia de mil obstáculos que la impedían, provocó en algunos un debilitamiento de la esperanza en la victoria de la causa evangélica. Bloqueado el empuje misionero, el grupo se repliega en sí mismo, sobrevive pasando de padre a hijo, sobre todo por tradición, y da la primacía de las virtudes a la fidelidad al patrimonio recibido. Se mira al pasado con tanto mayor interés por cuanto es discutido por los adversarios, y se insiste sobre la legitimidad de la propia organización, que a pesar de todo se quiere ver sobrevivir. En vez de proclamar a todos el mensaje, se justifica la situación como la propia de un grupo que por principio quiere ser minoritario. En este proceso de involución, no pocos motivos de la antigua protesta contra la traición de la Iglesia permanecen vivos y vívidos, pero otros, en cambio, son postergados ante las urgencias del instinto de conservación. Entonces, algunos ceden frente a la potencia impresionante y a los éxitos espectaculares de la iglesia oficial, en tanto otros persisten en el camino emprendido, considerando de nuevo su misión como dolorosa. Aquellos valdenses profundizaron su rudimentaria teología de la historia, pero las

condiciones en que emprendieron esta meditación eran extremadamente desfavorables; la clandestinidad —impuesta por las circunstancias y prolongada por tanto tiempo— poco a poco había sofocado el sentido del valor civil del llamado evangélico.

A través de Europa con dos inquisidores

La apostasía de aquellos valdenses austríacos y estirios puso en crisis a todo el movimiento, y la inquisición trató de sacar el mayor provecho posible del asunto. No sólo se sirvió de las informaciones de los convertidos, sino que a ellos mismos los utilizó en una "contramisión" entre los valdenses. Juan de Estiria —que debe identificarse quizá con el autor de la carta a los italianos— fue inducido, por ejemplo, a intentar la conversión de sus ex correligionarios de Erfurt, infructuosamente.

A principios de los años 90 del siglo XIV la inquisición entró en posesión de una lista importante de los doce maestros más destacados en el ámbito europeo. Sus países de origen iban desde Polonia y Hungría a través de Sajonia, Suevia y Austria, hasta Suiza. Entonces, dos grandes inquisidores investidos de plenos poderes, desarrollaron una actividad frenética y sistemática, para llegar de golpe a descubrir la amplitud de la diáspora valdense no sólo en Europa central sino también parcialmente en la parte oriental, hasta las regiones más insospechadas.

Sin duda, las energías del movimiento no estaban completamente agotadas, pese al desgaste del tiempo y a la crisis sufrida. Había mucho trabajo para los dos inquisidores, Martín de Praga y Pedro Zwicker. "Martín, cura de Bohemia", parece haber precedido a Zwicker en el servicio inquisitorial: en 1371, estaba en Estrasburgo para presidir los interrogatorios de ciertas "beguinas"; en 1380 llevaba adelante procedimientos contra los valdenses de Baviera, y el mismo servicio prestaba once años más tarde en Würzburg y en Erfurt, donde trabajó por primera vez con Zwicker. Entre 1393 y 1397 estuvo de regreso en Praga, pero dos años más tarde presidía los procesos de Bamberg, y en 1401 se trasladaba a Hungría para colaborar con Zwicker en Sopron. Muy estimado por la jerarquía eclesiástica, daba consejos por escrito al obispo de Ratisbona sobre cuestiones referentes a la herejía valdense (1395) y, en los ratos libres, meditaba sobre la teoría de la predicación.

El otro, Pedro Zwicker, era un prusiano originario de Wormditten. Fue rector de la escuela de Zittau en Alta Silesia y entró en 1381 en la congregación de los frailes celestinos, introducidas en el país doce años

antes, por Carlos de Luxemburgo, rey de Bohemia. Poco después llega a ser prior del convento de Oybin, cerca de Zittau, y provincial de la congregación; en 1391 es designado inquisidor en Erfurt, junto a Martín de Praga y permanece fiel a esta actividad por más de una década. Fue la suya una carrera caracterizada por la infatigble caza de valdenses, merced a un plan elaborado con método, a partir de una documentación debidamente controlada: las órdenes monásticas dispuestas en las distintas regiones recibían copia de un cuestionario que debía servirles para un ulterior control de las poblaciones distribuidas en las varias localidades.

Los traslados de Zwicker no acaban de asombrarnos. Después de estar en Erfurt se dirige a la Marca de Brandeburgo y a Pomerania para organizar allí la gran inquisición (1392-1394); más de cuatrocientos valdenses de Neumark y Uckermark comparecieron entonces ante su tribunal, establecido en Stettin.[21] A partir de 1395 se estableció en Estiria y permaneció allí por dos años, haciéndose confeccionar por sus secretarios una lista detallada de los errores de la secta valdense. Esta secta habría "prolongado su existencia en los dominios de los ilustres príncipes, los duques de Austria, por más de ciento cuarenta años"; "por otra parte —agregaba— en nuestro tiempo y a partir de diciembre de 1395, ha comenzado a desencadenarse ya no a ocultas sino con temeraria violencia, con los incendios y el terror de los homicidios, especialmente después de la muerte del recordado duque Albrecht", el 29 de agosto del mismo año. Asistido por eminentes prelados austríacos, Pedro Zwicker instaló su tribunal en el mismo convento benedictino donde algún día tendría su sepultura. Las pesquisas, hechas sobre la base de una documentación preparada ya sobre las viejas investigaciones de Enrique de Olomou, alcanzaron a muchas regiones controladas por los duques de Austria, en especial Viena. Fueron tratados con relativa dureza los "relapsos", que habían vuelto a la fe valdense después de haberse "convertido" al catolicismo. Elsa Feuer, por ejemplo,

[21] Una parte de los procesos fue estudiado y publicado por W. Wattenbach, *Ueber die Inquisition gegen die Waldenser in Pommern und der Mark Branderburg*, Berlín, 1886, págs. 1-102; cf. Em. Comba, *op. cit.*, págs. 166 y sigs. El comienzo del proceso contra las cuatrocientos cuarenta y tres personas interrogadas, de las cuales ciento setenta y tres permanecieron desconocidas para Wattenbach, fue en parte encontrado por Dietrich Kurze en la biblioteca de Wolfenbüttel.

una viuda del pueblito de Dambach, que en el pasado se había "convertido" por obra de Enrique de Olomouc, fue humillada sin piedad ante la iglesia de Garsten; pero siete años después, Zwicker comprobaba indignado que, a pesar de las penas sufridas, ella continuaba sin creer en el purgatorio y que consideraba ilícito el juramento; entonces la remitió al brazo secular, para que fuese quemada viva. Medidas de este tipo se multiplicaron. Como en Pomerania, el inquisidor tuvo que haberse dado cuenta de que las posiciones valdenses no siempre eran reprobadas por el bajo clero, y la actitud, de la diócesis de Passau le pareció, en cuanto a esto —más que otras— merecedora de censura.

En Hungría, en Sopron, fue descubierta por Zwicker y Martín una importante colonia de valdenses de lengua alemana; antes de pasar a Hartberg (Estiria) condenaron a un buen número de herejes e hicieron demoler sus casas (enero de 1401). Después de haber descubierto simpatizantes valdenses en Viena y, en 1403, en Eslovaquia,[22] y tras haberlos perseguido una vez más en Hungría —en Buda en 1404— parece que Zwicker ya no se alejó de Garsten hasta su muerte.

La actividad sistemática y los llamados de alarma que desde 1393 había dirigido al papa, a los cardenales, prelados y príncipes seculares, obtuvieron la respuesta deseada: se pusieron a la caza de valdenses aun en las regiones donde Zwicker no había podido estar personalmente. Fue así como el siglo XIV se cerró con el descubrimiento de los principales focos valdenses de Europa Central; pero la revelación más asombrosa fue sin duda la del insospechado vigor de la diáspora valdense entre las poblaciones germánicas que vivían en la costa del Báltico. Indirectamente, Zwicker había llamado la atención sobre la propaganda valdense en los territorios polacos. Por otra parte, los procesos que había instruido en Estiria permitieron establecer que, desde Hungría, se extendía la infiltración valdense —como fenómeno colateral de la colonización alemana— hasta Transilvania. No fue precisamente por casualidad que se descubrieran valdenses en Suiza: los documentos de Zwicker ya denominaban al rector valdense Nicolás de Solothurn, *rasor pannorum*. En 1399, en Berna, ciento treinta valdenses fueron constre-

[22] Zwicker ya había estado en Trnava en Eslovaquia, en 1400. Los valdenses de aquella ciudad eran alemanes; uno de ellos "llamaba a los extranjeros *dy vremden*", publ. por J. Truhlar, CCH IX (1903), pág. 196. Para la inquisición de 1403 cf. Neumann, *Ceské seky ve stoleit,* XIV a XV, Velehrad, 1920, pág. 8.

ñidos a abjurar ante el dominico Hans de Landau; el mismo año, en Friburgo, un dominico, un franciscano y un jurista, autorizados por el obispo de Lausana, se distribuyeron la tarea de interrogar a cincuenta y tres personas acusadas de herejía valdense, sin aplicarles condenas.

En Bohemia

No hemos hablado, sino ocasionalmente hasta ahora, del reino de Bohemia, que habría de ser en el siglo siguiente el centro de acontecimientos de importancia decisiva en la historia del movimiento valdense. Lo cierto es que, el Estado checo, tuvo una evolución interna relativamente independiente. Sometido al imperio romano-germánico en cuanto a política exterior, no aplicó jamás la legislación del imperio dentro del país; en su comienzo, la misión valdense, limitada al área lingüística germana, tuvo pocas posibilidades de alcanzar la población eslava. Los primeros valdenses que encontramos en Bohemia —aparte de los herejes extranjeros transferidos hasta allí para comparecer ante los tribunales eclesiásticos— pertenecían al elemento étnico alemán. Durante todo el siglo XIII, como en el siguiente, colonos alemanes provenientes de las regiones limítrofes pasaron a Bohemia y a Moravia: esto era algo diferente a la conquista de los territorios entre el Elba y el Oder, porque aquí nos encontramos casi siempre en presencia de siervos que huían de sus patrones y buscaban una tierra donde poder vivir. Los señores locales entregaban la tarea de la colonización propiamente dicha a concesionarios; comprometidos éstos a dar vida a un nuevo centro habitado en un límite de tiempo, sólo procuraban reclutar de cualquier manera un número suficiente de colonos. En este procedimiento se introducían, a veces, valdenses que ya eran expertos en tareas agrícolas. Como, además, el concesionario tenía el privilegio de establecer artesanos, se abría una nueva posibilidad para el inmigrante.

No puede asegurarse con certeza la presencia valdense entre los pioneros, pero es evidente que el desarrollo de la colonización, especialmente en Bohemia meridional, en propiedades cercanas a Austria, creaba condiciones favorables a la propaganda valdense. De 1318 hay cartas pontificias que exhortaban a dos señores del Sur de Bohemia a garantizar su colaboración con los inquisidores; unos veinte años más tarde, se comprobaba que el pueblo entero de Velky Bed nárec, en las tierras de Ulrico III de Hrádec (Nova Domus), no contaba sino con simpatizantes valdenses, exceptuando al alcalde, al bar-

bero y al vaquero. Otros amigos valdenses se encontraban en la campaña circundante y, particularmente, en Jindrichuv Hrádec, una ciudad que en ese tiempo tenía gran importancia, puesto que estaba situada sobre el cruce de vías comerciales y militares.

En 1335, Benedicto XII nombró dos nuevos inquisidores para las diócesis de Praga y de Olomouc: el dominico Gallus de Kosorice y el franciscano Pedro de Nacerado. Los dos estaban en situación muy favorable para llevar adelante una investigación en aquellas zonas del sur que ya conocían desde hacía tiempo: Gallus era originario de Jindrichuv Hrádec, y Pedro pertenecía a la familia noble de Vitnovci, de notable influencia sobre Ulrico III. La inquisición actuaba en Hrádec desde octubre de 1335 e influía especialmente en los habitantes de Velky Bednárce y de los pueblos circundantes.[23] Los herejes procesados manifiestan una decidida aversión por cualquier juramento, están ligados a los maestros itinerantes que llegan de visita tres veces por año, y presentan sin rodeos reivindicaciones de orden social. Excepto uno, todos llevan nombres alemanes, y son en su mayoría campesinos o artesanos; sus maestros, Alberto y Godofredo, los instruyen en lugares secretos, reciben sus confesiones y administran la "consolación" a los moribundos; tienen contactos con Praga, Znojmo y Baviera. Para estos viajes, los maestros cuentan con un carruaje, regalo de la comunidad valdense.

En 1337, la inquisición proseguía sus trabajos en Praga en el convento de los dominicos y descubría ulteriores relaciones del movimiento con la ciudad de Heradec Kralové, en Bohemia oriental, así como a un grupo valdense en la misma Praga. Es probable que cierto número de herejes se hubiera introducido en el país recorriendo esos caminos que habían adquirido importancia con el comercio de telas. Luego, los inquisidores se volvieron contra los de Jindrichuv Hrádec, en 1338. Esta vez, los campesinos reaccionaron con violencia y animaron una verdadera rebelión. Fue entonces que Ulrico III hizo pintar un ciclo de frescos en una de las salas de su castillo de Jindrichuv Hrádec, que se conserva hasta nuestros días: la historia de San Jorge,

[23] Los trozos protocolares del proceso fueron publicados por F. Mencik, *Vyslech Valdenskych*, VKCSN 1891, págs. 280-286; A. F. Fuchs, *Urkunden und Regesten zur Geschichte des Benediktinerstiftes Gottweig*, III, FRA II, 55, Viena, 1902, págs. 394-397; I. Hlavacek, *Inkvisice v Cechách v tricátych letech 14, stoleti*, CSCH 1957, págs. 353-358.

tranfigurada en la de un héroe caballeresco, a la que Ulrico hizo agregar su propio retrato, escudo en mano, para mostrar de qué manera sostenía él, el ideal de los cruzados.

Ulrico se dirigió a Aviñón después del inquisidor Gallus; su objetivo era lograr el reconocimiento por la autoridad eclesiástica de que su causa se identificaba con la de la inquisición. Obtuvo del papa —según carta del 6 de marzo de 1340— que le fuese confiada la organización de una cruzada para sofocar el levantamiento en sus territorios y que, a los combatientes, se les asegurara indulgencias semejantes a las que se daba a los cruzados en Tierra Santa; los herejes —señalados como "alemanes y extranjeros"— debían ser exterminados. Ulrico estaba en dificultades económicas a causa de ciertas expediciones militares ejecutadas por cuenta del rey de Bohemia, pero ahora podría resarcirse ampliamente con los derechos que garantizaba la cruzada: un tercio de los bienes secuestrados a los herejes iría para los inquisidores, y lo restante se confiscaba a total beneficio del señor. El resultado fue que las prisiones de Jindrichuv Hrádec y del castillo de Landstein resultaron insuficientes; se hizo necesaria la transferencia de buen número de valdenses a Praga, y los papas Benedicto XII (1341) y Clemente VI (1346) debieron ejercer presiones sobre las autoridades para que pusiesen a disposición de los inquisidores prisiones aun más numerosas.

Se consolidó así, en un plano general, aquella estrecha colaboración de los dos poderes, el temporal y el espiritual, que con tanto vigor había probado su efectividad en Jindrichuv Hrádec. Carlos IV, rey de Bohemia y emperador, incluyó en su programa jurídico de 1350 distintos párrafos tendientes a asegurar la liquidación de la herejía, y el primer arzobispo de Praga, Ernesto de Pardubice (1344-1364), instaló en la capital un tribunal permanente de la inquisición. Atento a lo que sucedía en Bohemia meridional, envió en 1358 al inquisidor Svatobor de Dluhà Ves con el encargo de indagar sobre los herejes de las ciudades de Pisek y Bechyne. Precisamente en esa zona, cerca del castillo de Kozi, nos encontramos con tres herejes de nacionalidad alemana, en 1377, dos de los cuales eran originarios de Bednárec; se trata, sin duda, de descendientes de los revoltosos de 1340; y posiblemente la moción del sínodo diocesano de Praga de 1381 —que invitaba a proceder contra los campesinos valdenses ("illorum rusticorum Valdensium")— se refiere una vez más a esta región.

La política de Carlos IV estuvo a tal punto dirigida hacia un entendimiento con el papado de Aviñón, que Bohemia llegó a ser, en aquel tiempo, la fortaleza de la ortodoxia. Exhortados por el vicario arquidiocesano, Esteban de Roudnice, los confesores ejercían el control de las más íntimas opiniones de los fieles, y no titubeaban en solicitar a las mujeres que denunciaran a los maridos ganados por la herejía. No debe sorprender entonces que se recurriera cada vez más a inquisidores provenientes de territorios de la corona bohemia, con el fin de consolidar la posición dominante de la iglesia en Europa central. Baste recordar una vez más a Enrique de Olomouc, Martín de Praga y al mismo Pedro Zwicker, aunque luego desempeñaron su cometido fuera de Bohemia.

El primero, durante la inquisición en Estiria, hacia 1360, había obtenido la conversión de Juan de Praga, un ex valdense sin duda de origen alemán. Es necesario dar crédito a los informantes de Benedicto XII, que caracterizan a los valdenses del siglo XIV, en Bohemia, como alemanes y extranjeros. De vez en cuando, los inquisidores traían a sus víctimas desde el extranjero hasta Bohemia, y aquí las sometían al suplicio: el fenómeno era evidente y hacía reflexionar. Todavía en 1409, Jerónimo de Praga podía proclamar, en un curso universitario:

> Todos vosotros sois, sin duda, testigos de que muchas veces numerosísimos herejes convencidos fueron reconducidos hasta nosotros desde naciones extranjeras para ser quemados vivos en esta santa ciudad; empero, esto no sucedió ni una sola vez a un checo.[24]

Entre paréntesis, recordamos que tres años más tarde, Jerónimo de Praga iba a Jindrichuv Hrádec para secundar la predicación de su amigo Hus en la lucha contra el tráfico de indulgencias. Si su observación era exagerada, no le faltaba sin embargo fundamento, y echa luz sobre la inquietud que provocaba la presencia de valdenses de origen alemán, en el país.

Sabemos, por otra parte, que un checo —Venceslao, del pueblo de Susany, en el norte del país— fue obligado, en 1393, a prometer a los inquisidores que renunciaría a cualquier relación con los val-

[24] E. A. Molnar, V C L D H I, Praga, 1963, pág. 245. Cf. F. Smahel, *Mistr Jeronym Prazsky,* Praga, 1966, pág. 134.

denses alemanes, y la amonestación se hacía mientras en Praga se enviaba a la hoguera a otros herejes originarios del pueblo de Stradim, cercano a Jindrichuv Hrádec. Al año siguiente, Nicolás, obispo de Olomouc, podía apresurarse en anunciar al papa que algunos herejes *de secta Valdensium,* descubiertos en su diócesis morava, se habían decidido a retornar al seno de la Iglesia.

Agregamos a todo esto el interés que adquirió para los valdenses el canónigo Johelinus, un bohemio del Sur, que en 1389 fue nombrado cura en Praga. Entre los años 1403 y 1404 redactó un sermonario e incluyó una crítica particularizada de los valdenses; el conocimiento que tenía de las opiniones y costumbres de éstos se explica por el hecho de que él venía del Sur, pero se entiende mucho mejor aún si lo identificamos con Johelinus de Vodnany que, en 1381, tuvo que presentar al Consistorio de Praga una dispensa pontificia, por cuanto era hijo y nieto de herejes condenados. Estamos pues, ante un descendiente de valdenses alemanes, que para no comprometer su carrera eclesiástica, trataba de poner en evidencia, por todos los medios, su ortodoxia. Pero él recurrió a las actas inquisitoriales redactadas en tiempo de Pedro Zwicker, y por lo tanto, lamentablemente, su testimonio personal se reduce a muy poca cosa. Sin embargo, es muy interesante comprobar que Johelinus consideraba la acción de los predicadores checos difundiendo sus ideas entre el pueblo, como un apoyo a la herejía valdense; intuición bien interesante, la de la convergencia de las tendencias valdenses con los motivos desarrollados por predicadores checos, en el período prehusita.

Todo parece indicar pues, que al comenzar el siglo XV, los valdenses —no obstante estar limitados en su influencia a islas étnicas germánicas, y duramente probados por persecuciones y apostasías— eran mejor conocidos, cada vez mejor, en Bohemia, por lo menos en sus posiciones de fondo. Es lícito suponer que, en el nivel de pueblo no privilegiado, entre alemanes y checos, la comunicación de ideas valdenses —sobre todo las de contenido social— fuese más fácil y eficaz de lo que se pudiera suponer sobre la base de fuentes oficiosas de información. En lo que concierne en particular a Bohemia meridional, debe tomarse en cuenta una recíproca y amplia solidaridad entre los valdenses y la población checa de la campaña, pues ambas estaban en conflicto con los mismos señores locales.

Occidente

La vitalidad histórica de los Pobres de Lyon, discípulos tardíos de los compañeros de Valdo, no igualó a la de los valdenses italianos y sus continuadores. El empuje misionero de la primera generación no parece haber sobrevivido a los desequilibrios que provocaron las cruzadas contra los albigenses y al éxito obtenido a principios del siglo XIII por la iglesia oficial, con la defección de los Pobres Católicos, reabsorbidos en la órbita papal.

De todas maneras, los Pobres de Lyon eran numerosos en el Languedoc y en Provenza, particularmente en la región que se extendía —según un testimonio del siglo XIII [25]— desde Cataluña y mar de Narbona hasta Burdeos. Por doquier se llevaban a cabo reuniones secretas de estos hombres que se distinguían por el rechazo del juramento y de cualquier homicidio así como por la forma de sus sandalias. La población les fue favorable por mucho tiempo, les proporcionaba vestido y alimento, se encontraba con sus predicadores en medio de los bosques; pero la persecución los golpeó duramente, tanto más cuanto las cruzadas antiheréticas tuvieron por resultado la anexión de toda Occitania a los dominios reales. Una vez estabilizada la unidad de Francia bajo los capetos (1271), cualquier forma de disidencia se halló severamente limitada en sus posibilidades vitales.

Al principio, los "amigos" valdenses habían procurado reunirse en comunidades que incluso tenían cementerios propios. Las reuniones daban ocasión para celebrar comidas en común y los predicadores aún no habían renunciado totalmente a la misión pública, siendo apreciados también como médicos. Pero la inquisición apresó a muchos —primero en diversas localidades cercanas a Castres, en la orilla del Agout (1234), después en Gourdon, en Montcuq y sobre todo, en Montauban (1242)— e hizo difícil, en el futuro, la formación de grupos de ese tipo. Una fuente rica en datos sobre los valdenses de Quercy es el registro de las penitencias, del inquisidor Pedro Sellan (1241-1242), documento conservado en el volumen XXI del "Fondo Doot" de la Biblioteca Nacional de París. Se toma en cuenta allí a los grupos más destacados, dispersos aquí y allá, en Montauban, en Gourdon, en Montcuq, en Moissac, en Castelnau, en

25 *Manifestatio haeresis Albigensium et Lugdunensium*, ed. Dondaine, 1959, pág. 271.

Beaucaire, etc.: alrededor de doscientas personas. En Montauban tenían su propio cementerio, un hospital y *schole* (lugares de reuniones); predicaban abiertamente en público y llegaron a sostener disputas teológicas con los albigenses. Parece que practicaban con cierto éxito la profesión de médico-sanador, cuya arte consistía en sanar enfermos con la imposición de manos. Un valdense de Gourdon —llamado Pedro de Vals *(Petrus de Vallibus)*— era venerado "como un ángel de Dios", y se ha llegado a suponer que se tratara del fundador del valdismo, señalado por los franceses en la Conferencia de Bérgamo (1218), con la intención de iniciar un proceso de beatificación.

Hacia la misma época se señalaba la presencia de valdenses en la diócesis en Nîmes y en Narbona, donde en 1251 algunas mujeres eran condenadas a prisión perpetua, mientras en Aviñón y Arlés se organizaban para el exterminio de la herejía valdense; hacia 1273-1275, inmigrantes de Borgoña y del Franco Condado formaban comunidades valdenses en la diócesis de Rodez y en el Astarac.

Los "amigos" de los Pobres, señalados oficialmente como *Valdenses*, fueron empujados a la clandestinidad, hacia fines de ese siglo. Tenemos noticias del caso de Juan Filiberto, un sacerdote enviado desde Borgoña a Gascuña para buscar a un valdense que había huido de la inquisición: ya en Auch descubre una numerosa comunidad valdense que se reúne regularmente, aunque sus miembros, para evitar sospechas participan también de las funciones católicas. Juan Filiberto termina por convertirse, al ser convencido por el mensaje de los valdenses. La inquisición de Besanzon lo arresta por primera vez en 1298, pero consigue recuperar la libertad y vuelve con sus hermanos a Gascuña. Capturado en 1311 por el inquisidor Bernardo Gui, padece durante ocho años, antes de ser quemado vivo como "relapso", junto con muchos otros. El carácter clandestino del valdismo francés, en contraste con la abierta propaganda de los comienzos, se percibe también en el Franco Condado, donde parece haber tenido una organización más vigorosa, presidida por un *maior* o *maioralis* elegido de por vida. Conocemos los nombres de algunos de ellos: Juan de Lorena y sus sucesores Cristino y Santiago, los tres, de principios del siglo XIV.

Uno de los testimonios más interesantes sobre el valdismo en Francia meridional figura en el registro de la inquisición del obispo de Pamiers, Santiago Fournier (1318-1325) —quien llegará a con-

vertirse en Benedicto XII (1334-1342), tercer papa de Aviñón. Es un registro que consigna, entre otros, el proceso contra cuatro valdenses del Delfinado, quienes en 1320 terminaron en la hoguera, en Pamiers. Las declaraciones de los cuatro nos pintan vivamente la experiencia de grupos emigrados del Delfinado al Languedoc: aceptaban los siete artículos de fe y los siete sacramentos de la Iglesia, pero estaban decididos a declarar su disentimiento con todo cuanto estimaran contrario a la ley divina, y en consecuencia, no temían ser considerados culpables del delito de herejía.

En 1309, el papado se establecía en Aviñón. La centralización de la Iglesia —que ésta realizaba cada vez más, reservándose el derecho de asignar gran parte de los beneficios eclesiásticos más importantes— así como la regular fiscalización que de ello derivaba, ejercieron una fuerte presión sobre la vida religiosa y social de la época, hasta el punto de provocar conflictos violentos con él rey de Francia. Juristas, más que teólogos, los papas de Aviñón condenaron como herética la doctrina según la cual Cristo y los apóstoles no habrían tenido posesiones propias; su blanco eran el programa reformista de los franciscanos espirituales y las posturas críticas que en 1324 formuló Marsilio de Padua; tampoco dejan de anatematizar con creciente violencia a los valdenses. El espíritu crítico de estos últimos se reforzaba, atendiendo a una iglesia organizada como una enorme máquina fiscal, completamente absorbida por intereses materiales, en provecho propio. De este modo se explica el interés que, en pleno siglo XIV, siguen despertando los valdenses en el pueblo de Francia.

La actividad inquisitorial de un Bernardo Gui, que hacia 1311 señalaba y ordenaba el arresto de todos los valdenses borgoñones emigrados en Gascuña, era retomada en Carcasona por Enrique de Chamay, si bien no logró suprimir totalmente a los valdenses. El papa Benedicto XII —aun antes de iniciar la reconstrucción del palacio arzobispal de Aviñón, que transformará en fortaleza y centro administrativo— se preocupaba por desencadenar una nueva persecución, en 1335, en Vienne y en el Valentinois, y al mismo tiempo apoyaba la cruzada contra los valdenses alemanes residentes en Bohemia. Su sucesor, Clemente VI, apoyaba con su autoridad la inquisición provenzal, confiada a Pedro Dumont. Por lo que sabemos de este asunto, siete valdenses fueron intimidados hasta el punto de que abjuraron de sus convicciones (1353). Otros, para escapar a la inquisición en

Tolosa, se dispersaron por el Bearnés, en el condado de Fox y en Aragón.

Sin duda, éstos encontraron "amigos" en esas regiones, que en buena hora se habían infiltrado en el pueblo humilde, tanto que ya en 1342, el arzobispo de Tarragona hacía preparar por preclaros teólogos —uno de los cuales era Raimundo de Peñafort— un manual destinado a los encargados de la represión de la herejía. Pero aunque habla de valdenses, el texto se refiere en primer lugar a los cátaros. Justo a mitad del siglo, la inquisición de Carcasona descubría valdenses de origen catalán: los "bons homes de Leun" de la canción del trovador catalán Ughetto de Mataplana parece que hubieran gozado de cierto crédito en el país. [26]

El Delfinado

Esta región requiere tratamiento aparte, no sólo porque registra la más destacada concentración de valdenses en suelo francés, sino por la importancia que tuvo para la supervivencia y el futuro del movimiento. En el siglo XIII los delfinados fueron primero vasallos de los arzobispos de Embrún, pero muy pronto llegaron a manifestarse y hubo conflictos de poder. Entre los Alpes y el Ródano, dominaban señores que, por lo general, tenían investidura imperial; sólo en 1339, Humberto III, delfín de Vienne, se despojaba de sus posesiones, cediendo sus derechos al primogénito del rey de Francia.

En una situación política que podía poner en crisis la autoridad de la Iglesia, los altos valles del Delfinado —que apenas se divisan desde los valles inferiores y se alcanzan sólo después de superar bruscos desniveles— favorecían la recepción del mensaje llevado por los ministros valdenses. Unidos por el Queyrás y por el val Chisone a los valles de la vertiente italiana, los valles del Durance, de Freyssinière, de Argentière y de Val Pute (Vallouise), forman en la historia valdense un todo que sólo la frontera entre el Delfinado y Saboya corta en dos sectores. En la época medieval es preciso considerar a la

[26] C. Douais, *Documents pour servir à l'histoire de l'Inquisition dans le Languedoc,* II, París, 1900, pág. 245; *La tenson provençale* al cuidado de David J. Jones, París, 1934, págs. 89-93; J. Ventura*; La valdesía en Cataluña;* BALB XXIX (1962), págs. 275-317; íd., *Els heretges Catalans,* Barcelona, 1963, págs. 86-88.

comunidad valdense de la zona alpina como un solo y mismo fenómeno, aun cuando esta división de orden administrativo es concreta y a veces se impone, cuando es preciso delimitar las competencias de los tribunales inquisitoriales.

Debe subrayarse que los valdenses del Delfinado resultaron amenazados de manera particular por el traslado de la sede papal a Aviñón. Transformada esta ciudad en capital del mundo —como diría Petrarca— los papas no podían hacerse a la idea de que una región tan cercana y junto al mismo río, el Durance, pudiera quedar infectada por la herejía, y trataron de borrar hasta la más mínima traza de ella, mediante una persecución permanente. Hemos señalado ya la intervención de Benedicto XII en 1335. Tres años más tarde, el inquisidor de Embrún se trasladaba al Vallouise, condenaba a los valdenses y confiscaba sus bienes. Una vez generalizada esta manera de proceder, con el correr de los años se transformó en sórdido sistema de usufructo de bienes secuestrados, o por lo menos, en el aprovechamiento del terror provocado en las comunas amenazadas de procedimientos inquisitoriales. Pragelato, Mentoulles, Fenestrelle y Usseaux, por ejemplo, pagaron gruesas sumas en 1345, para evitar lo peor; pero tras una breve y relativa tregua siguió la iniciativa del arzobispo Guillermo des Bordes (1352-1363) que fue personalmente "a buscar las ovejitas descarriadas, en los rincones más a trasmano".

Con el franciscano Fr. Borelli, la inquisición acrecentó las medidas de policía que en el Vallouise asumieron las dimensiones de una campaña de exterminio. Siempre persiguiendo la idea de un Delfinado libre de la herejía, Gregorio XI pensó en fundar en el mismo valle un convento de frailes menores; el proyecto fue llevado a cabo por Clemente VII, con la inauguración de una casa en Brianzón (1391). Al fin, también logró sacudir el desinterés de las autoridades seculares, que evidentemente no esperaban grandes ventajas de confiscaciones impuestas a una población ya exprimida y empobrecida. Una vez más se recurrió a la experiencia de Borelli, quien hizo arrestar a valdenses en número tal que el papa hubo de ordenar la construcción de otras prisiones en Embrún, Aviñón y Vienne. Para evitar la muerte prematura de los prisioneros, Gregorio recurrió a la caridad "de todos los fieles": "A causa de su pobreza, los herejes encarcelados no pueden sobrevivir sino gracias a las pías limosnas de los fieles".

Ni la muerte de Gregorio XI (1378), ni la apertura del gran cisma de Occidente detuvieron esta persecución organizada contra los valdenses

del Delfinado. Siendo papa Clemente VII, Borelli continuó ensañándose contra los del Vallouise, Argentière y Freyssinière; las hogueras encendidas en 1380 desde el Vallouise hasta Embrún y Grenoble no se extinguirán durante el terrible período de trece años.

El último papa de Aviñón, Benedicto XIII, rechaza el camino de la cesión que le había sido propuesto por la Universidad de París, permaneciendo demasiado tiempo prisionero en su palacio como para proseguir la acción represiva y retomar los métodos de sus predecesores. Pero hizo algo mejor. En noviembre de 1399, su confesor y compatriota Vicente Ferreri dejaba Aviñón, y con mandato papal, emprendía una larga misión popular. Comenzó recorriendo Provenza, Saboya, el Delfinado, Piamonte, todas las zonas en que se sospechaba hubiera presencia valdense. De paso por Lombardía, un ermitaño toscano lo convenció de que había nacido el Anticristo. En previsión del inminente fin del mundo, el santo tomó un nuevo impulso en su predicación, dirigida particularmente a los judíos y a los valdenses. Por expreso deseo de su papa, Ferreri recorrió los valles y cuando llegó a Ginebra, en diciembre de 1403, redactó un informe detallado de las experiencias que había tenido.[27]

El, distingue entre los valles de la diócesis de Embrún y los de Luserna y Angroña, pero es evidente que considera estos "Valles haereticorum" como un todo, como una región particular habitada tanto por "valdenses como por perversos cátaros". Estos no habrían escuchado, por lo menos desde treinta años atrás, otra predicación que la de los valdenses provenientes de Apulia, ordinariamente dos veces por año. "Por esto considero —comentaba— cuán grande es el error de los prelados y de los demás que, por grado y profesión, deben predicar a esta gente, y que en cambio prefieren descansar en las grandes ciudades, en hermosas habitaciones, en medio de diversiones". De todos modos, Ferreri pudo comprobar con cierta satisfacción que las *schole* valdenses del valle de Angroña habían sido destruidas. La carta del predicador domi-

27 Ed. O. Rinaldi, *Annales ecclesiastici,* VIII, Lucca, 1752, pág. 110; cf. Em. Comba, *op. cit.,* págs. 347 y sig.; Gonnet, *Apsetti dellacrisi religiosa dei secoli XV e XVI,* Roma, 1955, págs. 90-92; E. Delaruelle, E. R. Labande, P. Ourliac, *L'Eglise au temps du Grand Schisme et de la crise conciliare (1378-1449)*; Fliche y Martin, XIV, 2 vol., París, 1962-1964, págs. 639 y sigs. y 1071.

nico da la impresión de que, gracias al entendimiento previo de los dos poderes y a su propia propaganda, que sin duda fue intensa, la región ya ha sido "pacificada".

Al hacer un balance de la expansión de los Pobres, en 1395, Pedro de Pilichsdorf se complacía en señalar los países en los cuales los católicos no se habrían dejado influir por su predicación: "Anglia, Flammingia, Flandria, Brabantia, Garlandria, Westphalia, Dacia, Suezia, Worwiegia, Prussia y reino de Cracovia". Es una selección bastante pertinente, aun cuando el mismo Pilichsdorf considere necesario precisar que, en lo que respecta al reino de Cracovia, no estaba muy seguro de su afirmación. Este testigo precioso rendía, a su pesar, un homenaje a la expansión valdense en toda Europa.

Nota bibliográfica

Para este capítulo remitimos al lector a las notas al pie de las páginas y a la bibliografía correspondiente del volumen de G. Gonnet, A. Molnar, *Les Vaudois au Moyen Age*, Turín, 1974.

CAPITULO 6

ESTRUCTURAS DEL MOVIMIENTO VALDENSE EN LOS SIGLOS XI Y XII

La difusión del movimiento valdense estuvo determinada por múltiples factores de diversa índole y, particularmente, por el carácter misionero de su predicación. Esta predicación fue recibida con mayor interés en algunas capas sociales que en otras, lo cual sin lugar a dudas se debía al propio contenido del mensaje. Dejamos para más adelante el estudio de dicho contenido y nos dedicaremos ahora a los problemas morfológicos o de estructura, tratando de deducir de las fuentes que tenemos a disposición, los rasgos exteriores y las formas de comportamiento más significativas de los valdenses de los siglos XIII y XIV.

1. *LA SOCIEDAD Y SUS CLASES*

La iniciativa de los Pobres de Lyon nace con el propósito de cumplir una función esencial de la Iglesia, postergada por el clero de su tiempo: la predicación. Los compañeros de Valdo eran conscientes de que formaban una comunidad de predicadores apostólicos dentro de la institución eclesiástica. Pero el mismo hecho de que ellos, en su mayoría, eran laicos y que querían comprobar el carácter apostólico de su predicación mediante la pobreza, determinaba una selección social. No por casualidad, aquellos que estaban dispuestos a escucharlos eran, sobre todo, pequeños burgueses, artesanos, aldeanos y campesinos.

Después, dos siglos de persecución y clandestinidad contribuyeron eficazmente a determinar el carácter de la "propaganda" valdense y el

lugar del movimiento en la sociedad. Como ya vimos, en este período los valdenses fueron obligados a abandonar las ciudades y a buscar refugio en las regiones más remotas. A partir del siglo XIV se manifestaba un decaimiento en su impulso misionero, en tanto en la mayor parte de los países europeos el movimiento se limitaba a transmitir sus tradiciones de padre a hijo.

Se puede hablar de una crisis en el valdismo del siglo XV, provocada por las leyes sociológicas que ejercen su presión sobre un grupo en el que la fidelidad al Evangelio ha terminado por cristalizarse en una tradición familiar. Esto significa que, en esos dos siglos, hubo una evolución, no sólo en cuanto a la extracción social de los valdenses y sus amigos, sino también dentro de la estructura de la comunidad y en los métodos de su testimonio. Desafortunadamente, la índole de las fuentes disponibles no facilita la investigación ni permite interpretaciones totalmente seguras.

No es posible establecer cifras sobre la importancia numérica de los valdenses y sus simpatizantes en los diferentes países. Las escasas cifras suministradas por los cronistas de la época no son casi nunca dignas de confianza total. Cuando Salvo Burci, en 1235, estimaba el número de los Pobres lombardos en 8.000, evidentemente quería establecer una comparación entre el éxito relámpago de la predicación misionera del apóstol Pedro en Jerusalén y el éxito mucho más modesto y más lento de los predicadores itinerantes valdenses. Pero mientras Burci tendía a achicar el número de sectarios, el mártir de Neumeister, ochenta años después, estaba propenso a exagerarlo: en su opinión, el número hubiera superado los 80.000 y, en definitiva, habría sido un *numerus infinitus*. Por otra parte, hacia 1368, un valdense austríaco, ganado por la propaganda de los prelados, estimaba su número como mucho más insignificante. Aunque fuesen diez mil —exclamaba irónicamente— su argumentación no sería por eso menos endeble.

Podríamos intentar deducir una documentación en cifras de los procesos inquisitoriales, pero también en este caso el balance sumario no incluiría estadísticamente sino a un ambiente muy restringido, y tendría una significación distinta a la de épocas más recientes. En 1241, por ejemplo, los cuarenta valdenses condenados por los inquisidores en Montcuq, representan la mitad de los herejes juzgados; en Montaubán, entre doscientos cincuenta y siete condenados hay por lo menos ciento cincuenta y cinco valdenses. Esto nos da una idea de la relación numé-

rica de valdenses y cátaros en ambas localidades, pero no se trata de una relación normativa que pueda aplicarse en todo el sur de Francia. Un dato mucho más significativo nos ofrece la notable proporción de mujeres pertenecientes al movimiento, aunque nos falten elementos para establecer su condición social: veintinueve en Montcuq y sesenta y dos en Montaubán. Parece que en esta época el valdismo atrae a familias enteras, como es el caso de los Carbonnel en Montaubán.

Los Pobres de Lyon y sus discípulos occitanos, convertidos por la predicación itinerante y seguidores del ejemplo de Valdo, no se plantearon el problema de la integración a una línea más o menos tradicional. A este respecto, es significativo que ellos reivindicasen el derecho a abandonar la mujer o al marido para consagrarse íntegramente a la predicación, refirmando así en forma enérgica que la familia está subordinada al servicio de la Palabra de Dios. Un siglo más tarde, con los valdenses de habla alemana, nos encontramos en una situación bastante distinta. Una mujer valdense, octogenaria, de Hohrin, confesaba al inquisidor haber pertenecido a un núcleo valdense desde su nacimiento; una viuda septuagenaria de Prenzlau se había convertido cuando niña, por la influencia de su padre valdense, que a su vez había sido formado por padres igualmente valdenses. Los documentos de la inquisición de Stettin —que en dos años (1392-1394) había examinado a cerca de medio millar de valdenses o simpatizantes— abundan en datos semejantes: el reclutamiento de la comunidad ocurría sobre todo en el ambiente familiar.

En tiempos de Juan XXII (1316-1334), los capítulos que se celebraban regularmente en el val Perose o val Chisone solían reunir hasta quinientas personas, una cifra que justifica la inquietud del papa por la importancia numérica de los valdenses en las primeras décadas del siglo XIV, pero que no sería posible aceptar literalmente, pues no se puede saber si se trataba de reuniones locales o de verdaderas asambleas de carácter sinodal con representantes de todo el movimiento, venidos desde países lejanos. A fines del siglo XIV, los mismos valdenses mantenían todavía vivo el recuerdo de la importancia de las reuniones sinodales, frecuentadas a veces por mil o por setecientas personas, y seguidas no sólo por los "delegados" sino también por simples fieles. En cuanto a los ministros, resulta imposible calcular su proporción con respecto a los grupos en que servían; pero sabemos que los valdenses alemanes, generalmente, enviaban una delegación de no más de cinco personas.

Empero, en el siglo XIV, los alemanes formaban ya numerosos agrupamientos geográficos distintos entre sí, y surgen preguntas que todavía no tienen respuesta: ¿en qué medida los núcleos de Brandeburgo, de Sajonia, Servia, Baviera, Austria y Hungría estuvieron representados en estos sínodos o concilios que periódicamente "fue costumbre tener en Lombardía, más bien que en otro lugar"? y ¿qué proporción había de delegados de otros países o regiones de la diáspora valdense?

No podemos establecer el número de los valdenses durante el Medioevo, pero es evidente que su existencia y su rápida expansión en escala internacional impresionaron seriamente a la institución eclesiástica. Baste recordar las significativas reacciones de los autores que ya evocamos: además de insistir sobre los aspectos religioso y doctrinario de la herejía refutada, no se ocultaba el malestar por la difusión del movimiento y, a menudo, se añadía una suerte de desprecio hacia los ambientes en los cuales éste habíase afirmado.

En realidad, encontramos valdenses en todas las clases sociales y es importante subrayar que, por principio, su predicación no excluía a nadie. Valdo tuvo también seguidores cultos, entre ellos clérigos, como por ejemplo, su compañero Durando de Huesca y el árbitro de la disputa de Pamiers, Arnaldo de Crampagne; Inocencio III lo afirmaba explícitamente en 1206. Por lo demás, el mismo *Rescriptum* de 1218 demuestra que sus líderes no sabían solamente expresarse en latín, sino también servirse en forma pertinente de las formulaciones teológicas. Echando un vistazo a las cartas que intercambiaron hacia 1368 los Pobres lombardos con valdenses austríacos, recibimos la misma impresión; por cierto, los austríacos no carecían de simpatizantes entre los intelectuales. Aquel notario burgués que conocemos sólo por la inicial H, de su nombre, debió de ser, sin duda, un hombre de notable cultura si, para disuadirlo de su filovaldismo, se necesitaba de la intervención de personas provistas de una sólida preparación bíblica y patrística. También en Estrasburgo —hacia 1400— las doctrinas valdenses ejercieron cierta atracción sobre un destacado intelectual, un *magister artium*, que por su capacidad fue destinado más tarde a desempeñar tareas diplomáticas al servicio de la ciudad.

En cuanto al bajo clero, es natural que la situación en que se encontraba lo predispusiera favorablemente a escuchar el mensaje valdense. Privados de autoridad e instrucción, expuestos a las arbitrariedades de "protectores" laicos despóticos, a veces explotados por sus obispos, este

clero, muchas veces, cedía a las manifestaciones de descontento y con facilidad prestaba oídos a la propaganda antijerárquica. Sin embargo, hay que agregar también que el impulso generoso de los primeros valdenses —que en la iglesia se unían de buena gana con los clérigos, en el canto y la predicación— fue remplazado por una profunda y recíproca desconfianza. Sólo en la segunda mitad del siglo XIV surgirán nuevas señales de entendimiento entre los valdenses y el clero menor, cuya situación seguía empeorando hasta caer en la miseria. Así es como en 1382, el cura de la iglesia de San Pablo, en Pianezza, tiene que justificarse delante del obispo de Turín por no haber refutado bastante eficazmente las opiniones valdenses, en una discusión de taberna. En Bingen sobre el Rhin, el cura Nicolás Falk había aceptado abiertamente la doctrina valdense, por lo que debió subir a la hoguera en 1393, mientras pocos años después un cura de la diócesis de Passau evitó un fin similar, renunciando a "los errores valdenses, que él había aceptado desde su infancia".

En la misma diócesis de Passau hubo otros ex valdenses que el inquisidor Zwicker consideró lo suficientemente instruidos como para poder ejercer el sacerdocio —luego de una penitencia— o por lo menos hacerse monjes. Pero, por lo general, no sucedía así, ciertamente, y los poemas en lengua vulgar que se difundían a fines del siglo XIV, probablemente en una importante área alpina, fueron conscientemente redactados "per lo grossier poble e per la simpla gent" *. [1]. Recíprocamente es posible que los Pobres Católicos (en su rechazo de una actitud de protesta y en su acomodo a la iglesia establecida) estaban ya determinados por el hecho de ser, en gran parte clérigos y personas cultas. Ante los ojos de sus contemporáneos, los valdenses pasaban por gente que mantenía una decidida aversión contra los prelados, y cuando esta actitud parecía perderse, los mismos valdenses buscaron darle una explicación. Dijeron que la instrucción que recibían en las escuelas favorecía un conformismo tendencial y, por ello, una actitud mórbida hacia los organizadores de la cultura oficial. Pero siempre quedó viva cierta desconfianza hacia la Escolástica, que llegaba al sarcasmo contra las acostumbradas prácticas del estudio y la vanidad de los títulos académi-

* *N. del T.:* Para el pueblo ordinario y la gente simple.

1 H. J. Chaytor, *Six Vaudois Poems from de Waldensian mss.*, Cambridge, 1930, pág. 89 *(Lo Novel Sermon,* v.5); cf. también Amilda A. Pons, *Les Poemes Vaudois,* Torre Pellice, 1910, pág. 21.

cos: "Es inútil y tiempo perdido dedicarse al estudio en las universidades de París, Praga o Viena". En conclusión, diríamos que el valdismo medieval no fue nunca un movimiento de intelectuales, si bien su testimonio no pasó inadvertido y no dejó de influir también entre personas de cultura.

Casi no encontramos entre los valdenses a miembros de la nobleza propiamente dicha, aunque a veces su mensaje alcanzó a algunos de ellos qce se convirtieron en protectores de los fieles perseguidos. Este fue el caso de ciertas damas de nobles familias que no pocas veces ejercieron una influencia determinante en situaciones difíciles. Se conocen las simpatías de Felipa, mujer del conde Ruggero-Raimond de Foix (1188-1223) y de su segunda hermana, hacia los herejes cátaros y valdenses.[2] Hacia 1241, una noble dama de Coutas admitía haber frecuentado reuniones valdenses y, después de haber confesado sus pecados a uno de sus predicadores, haberse dedicado al servicio del prójimo enfermo y necesitado. Un siglo más tarde, la mujer del barón Humberto de Coazze era una celosa valdense. En 1380, durante una misión del inquisidor Borelli en el Delfinado, fue llevada a la hoguera en el Vallouise una cierta Juana, mujer de Esteban, señor de Puy Saint Romain (hoy Puy Saint Vincent). Todavía hacia 1380, nobles y damas concurrían a las reuniones de los valdenses catarizados de Chieri. Se trata de hechos que no nos permiten ciertamente, generalizar, pero los inquisidores tenían sus razones cuando sostenían que los valdenses buscaban ganar para la herejía a las damas influyentes de la nobleza, para así asegurar el favor de sus maridos o parientes. Con ello, sin embargo, ellos habrían sólo buscado lograr vivir en paz en las tierras de sus respectivos señores. Esta interpretación, que debemos al Pseudo David de Augusta, nos remite un poco toscamente al interés que a veces la predicación valdense logró aun en ambientes de corte. En una época en que, particularmente en los países de Europa Central, los nobles

[2] Felipa misma formó parte de un grupo de "perfectas" cátaras en Dun y Mirepoix, cf. G. Koch, *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter,* Berlín, 1962, pág. 53. H. Vicaire *(Rencontre à Pamiers des courants vaudois et dominicains* (1207), cf. n. 2 [1967], Tolosa, 1967, pág. 168) considera valdense tanto a ella como a la segunda hermana del conde, aceptando la información de Pedro de Vaux-de-Cernay, pero Chr. Thouzellier *(Catharisme et Valdéisme en Languedoc* (...), París-Lovaine, 1969,[2] pág. 256, nota 91) precisa que sólo la segunda hermana era simpatizante valdense, mientras que la mujer y la primera hermana, Esclarmonde, eran "perfectas" cátaras.

guerreros preferían la vida al aire libre, sus castillos desprovistos de todo confort se abrían gustosos a los peregrinos que presentaban algún interés, y las nobles damas gustaban distraerse escuchando las noticias que portaban juglares y mercaderes. Hacia fines del siglo XIII, empero, esta nobleza se hace cada vez más cerrada, y poco a poco se terminan las visitas que los predicadores itinerantes valdenses, bajo la apariencia de modestos mercaderes, hacían a los castillos situados en los confines de Austria y Baviera. Somos deudores al anónimo de Passau, de un cuadro pintoresco de este tipo de evangelización, que habría hecho las delicias de un romántico. En resumen, sólo en casos excepcionales el mensaje de los valdenses y su estilo de vida ejercieron una verdadera atracción sobre la sociedad aristocrática; quizás hubo más apertura al principio del período que examinamos, es decir, cuando el movimiento evolucionaba hacia un desarrollo demográfico a escala europea.[3] En lo más duro de la lucha entre los partidos que defendían los intereses y la fortuna, ya del papa, ya del emperador, pudo haberle parecido a algún señor que los valdenses fueran aliados potenciales. Por lo mismo, en lo que intenta hacer creer el Pseudo-David de Augusta. Pero no tenemos ninguna prueba, y si ello era cierto, aquellos señores se engañaban en cuanto al significado del movimiento. Por otra parte, los nobles que muy raramente expresaron sus simpatías por los valdenses en el siglo XV nunca eran príncipes, sino más bien víctimas de la disgregación del cuadro señoril que siguió a los desequilibrios causados por la caída de las rentas feudales.

Los valdenses encontraron un terreno particularmente favorable en las ciudades. Hacia 1200, en Metz, disfrutaron por un breve tiempo de la protección de los patricios de la ciudad, y la primera asamblea general de importancia para el movimiento tuvo lugar cerca de Bérgamo, en 1218. Ya hemos visto el favor de que gozaban los valdenses en Milán, entre las facciones populares y, en particular, la Creencia de San Ambrosio. Si el ambiente social urbano se prestaba a un útil anonimato, es difícil creer que el mensaje valdense haya tenido una influencia incisiva en la población evolucionada y responsable del gobierno de las ciudades. El mayor obstáculo era el rechazo categórico de los valdenses a prestar juramento, porque el juramento era la condición indispensable

[3] Véanse las bellas páginas que escribió Emilio Comba, *op. cit.*, págs. 142-147 y, antes que él, Preger, *Beiträge*, cit., págs. 225 y sig.

no sólo para asumir cualquier función un poco importante, sino especialmente para formar parte de la comuna. El juramento comunal relacionaba a los que eran iguales, es cierto, pero éstos constituían precisamente la burguesía de la ciudad. Las pocas alusiones a la participación de herejes en los concilios de las ciudades lombardas —todas en los últimos veinte años del siglo XII y en los primeros cuarenta del XIII— tienen que ver, en su mayoría, con cátaros. Ellos también enseñaban el mandamiento evangélico que se opone al juramento (elemento que forma parte de la teología de casi todas las herejías de la época) pero, sin dificultad, dispensaban a sus fieles de atenerse a él.[4] La intransigencia valdense a este respecto nunca tuvo renunciamiento y ello trajo consigo su exclusión de la burguesía y, aun peor, de cualquier magistratura ciudadana. Cuando encontramos una excepción a esta regla —como por ejemplo en Chieri, a fines del siglo XIV— podemos decir que esos valdenses han sufrido la influencia de otros movimientos heterodoxos.

Por lo demás, el laicado de las ciudades italianas —al principio inclinadas a solidarizarse mesuradamente con las corrientes heterodoxas, a causa de la lucha común contra el poder temporal de los eclesiásticos, odiado por unos y por otros— se había hecho cada vez más indiferente y, según la caracterización hecha por G. Volpe, "al fin siempre más hostil, en el curso de los siglos XIII y XIV, tanto más porque quedaba sin rivales la clase dirigente de la Italia comunal".[5]

Una de las últimas manifestaciones de abierta simpatía oficial, probablemente también a favor de los valdenses, fue la negativa de Piacenza a aplicar en 1233-1234 la legislación antiherética de la Iglesia, y en este caso podemos suponer que los jefes comunales consideraban momentáneamente a los herejes como instrumento útil de presión sobre los partidarios de la curia. Los valdenses italianos sacaron provecho de esa relativa simpatía hacia los movimientos de oposición anticlerical, una simpatía que aparece en la población de las ciudades desde fines de siglo XIII hasta mediados del siguiente; sin embargo, según la justa observación de E. Duprè-Theseider, "a medida que el gibelinismo pierde terreno en las ciudades, también los herejes ven disminuir sus propios simpa-

[4] Borst, *Die Katharer,* cit., pág. 186 nota 23. Insistiré en el testimonio explícito de Silvio Burci: "Cathari non concordant in hoc (en el rechazo del juramento) cum Pauperibus", ed. Doellinger, 1890, pág. 83.

[5] G. Volpe, *Movimenti religiosi,* cit., pág. 177.

tizantes, y la represión eclesiástica aumenta en eficacia".[6] Desde mediados del siglo XIV, si el valdismo tiene todavía adherentes en las ciudades, es poco probable que sus partidarios estuviesen reunidos en determinados barrios, aunque ciertos artesanos parece que fueron más sensibles que otros a su mensaje. Desde entonces, la necesidad de esconderse, de mantener el secreto de sus convicciones, impulsará a los valdenses a abandonar los centros urbanos, en un movimiento que bien ha definido Duprè-Theseider como una suerte de emigración política *sui generis*.

No menos difícil resulta establecer la posición social y económica de los "amigos" valdenses en territorios del Imperio. Si pertenecían sobre todo a la clase de los artesanos, hay que pensar primeramente en la gente modesta que cumplía los menesteres más humildes, en los asalariados. No es casi nunca por casualidad que la presencia valdense en las ciudades alemanas se señala como contemporánea de revueltas de asociaciones de trabajadores *(Gesellenverbände)* los cuales se rebelan contra la explotación de los maestros de arte. Es el caso de Nicolás Falk, ajusticiado en 1393, en oportunidad en que la lucha social, en Bingen, entre la corporación de los herreros y sus aprendices y asalariados, se había agudizado fuertemente. Por el contrario, en Nüremberg, se dio el caso de un inquisidor, Herman von Stein, quien para evitar una rebelión popular y mostrarse liberal, en 1332, acusó formalmente a algunos miembros de la alta burguesía; empero, era una maniobra de cobertura, porque tenía como objetivo a un núcleo de herejes valdenses, pertenecientes a las clases subalternas de la población. En ésta como en tantas otras circunstancias, debemos tener presente que los inquisidores podían ser interesados, y en realidad, a veces su interés era la confiscación de los bienes de los herejes. La vigilancia que la inquisición ejercía sobre personalidades de alto rango no puede, entonces, tener validez decisiva en la evaluación de las características sociales del movimiento, en su conjunto.

Frecuentes posibilidades de trabajo ofrecían las ciudades del Sur de Francia, como Montpellier y Narbona en el Languedoc o Marsella en Provenza, en las orillas del gran tráfico mediterráneo, que hasta fines del siglo XIII comprende también al paño belga. Pero, en líneas generales, fueron los grandes mercaderes quienes dominaron política

[6] F. Duprè, en BSSV n. 114 (1963), pág. 22.

y socialmente la vida de las ciudades europeas durante los dos siglos que nos ocupan. En consecuencia, se diluye la tesis según la cual "los herejes marchaban así por el mundo junto a los mercaderes, por los caminos que éstos abrían, ambos índices y fautores de aquella más estrecha unidad de vida que se iba instaurando en los países de la Europa romano-germánica"; G. Volpe recalca: "Entre los hombres de la actividad mercantil podía darse una disposición específica para madurar novedades religiosas o aceptarlas con facilidad, como ya había ocurrido con el gran reformador de los árabes en el siglo VI después de Cristo."[7] En relación con el movimiento valdense, esta hipótesis seductora demuestra ser demasiado arriesgada: ¿La aceptación del Evangelio no había provocado en Valdo reacciones de rechazo hacia el dinero y el comercio? También sus discípulos franceses sostenían, por lo menos para sus predicadores, el rechazo de cualquier negocio dirigido a acumular dinero.

En 1205, los Pobres lombardos fueron censurados por sus hermanos franceses por haber aceptado la idea de que el predicador valdense podía practicar un oficio manual y que los fieles podían participar del trabajo en común en los *laborantium congregations*. Podemos deducir de esto, que la pobreza de los Pobres de Lyon, quienes ciertamente seguían el ejemplo del ex rico Valdo, no era de la misma calidad que la de los lombardos, pues ellos siempre habían sido pobres y ahora —gracias al trabajo de sus manos y a las posibilidades del ambiente urbano— tendían a justificar su existencia dedicada al trabajo manual. Pero esto no nos autoriza a creer que se hayan insertado de golpe en el círculo del comercio mundial, que beneficiaba a los ricos mercaderes y a los banqueros: ¡era muy grande la distancia entre los empresarios del mundo artesanal y los trabajadores! El propio interés de los Pobres lombardos para organizarse y la vitalidad de sus *laborantium congregationes* se inserta en un mecanismo autodefensa de los asalariados. Luis Zanoni, estudiando la situación social en Milán, en esta época, tiene razón cuando dice: "La servidumbre común a que estaban expuestos los obreros inflamaba en su ánimo el deseo inextinguible de unirse, de formar asociaciones de mutuo socorro que, acto seguido, llegarán a ser ligas de resistencia mediante las cuales lucharán, sobre todo, contra los salarios estableci-

[7] G. Volpe, *op. cit.*, págs. 96 y sig.

dos por los mercaderes."[8] Por su carácter "herético", las asociaciones de los Pobres lombardos no pudieron sobrevivir más allá de la mitad del siglo XIII, pero nos ofrecen indicaciones preciosas sobre el reclutamiento social de los valdenses italianos.

De la tesis de Volpe, podemos deducir que los ministros itinerantes valdenses se sirvieron, ocasionalmente, de las más importantes vias de comunicación comercial, para cumplir su misión. Dentro de esos límites, la posibilidad es mucho más aceptable porque la expansión de la propaganda valdense en Europa, prácticamente se cerró hacia el siglo XIV, en el momento en que se verificaba una profunda transformación de las estructuras sociales, cuando el mercader sedentario reemplazó al mercader itinerante. Por lo demás, nunca encontramos valdenses alemanes o lombardos entre los grandes mercaderes necesitados de capitales y medios de transporte costosos; cuando mucho, son vendedores ambulantes que no ofrecen sino anillos, velos y otros ornamentos, o también juguetes para niños, cintos, cuchillos, agujas, es decir, la mercadería que no permite acumular grandes fortunas y que tampoco requiere el almacenamiento de grandes partidas. Un verdadero mercader aparece en Barge en 1387 —se trata de un tal Antonio Volpi, señalado por la inquisición de Pinerolo como "protector y maestro de los valdenses"— pero, en realidad, no es un valdense, sino un adepto del catarismo tardío, de influencia bosniaca.

2. *LA SITUACION SOCIOECONOMICA DE LOS GRUPOS VALDENSES*

Los primeros autores eclesiásticos que se ocupan de los valdenses, cuando intentan una calificación que comprenda tanto a los Pobres en sentido estricto como a sus adherentes, usan un lenguaje que no se presta a equívocos: los "herejes" eran obreros, gente pobre y sin instrucción, a menudo marginada a causa de la miseria o la enfermedad, y sus ministros itinerantes eran laicos carentes de cultura, individuos simples y sin domicilio fijo. Se trata de características válidas para la primera mitad del siglo XIII, que sin embargo no de-

[8] L. Tanoni, *Gli umiliati*, Milán, 1911; pág. 161

ben transferirse enteramente a períodos posteriores, pues de situaciones diferentes surgen también rasgos característicos distintos.

A los ojos de los primeros observadores, la pobreza aparecía como el elemento específico del estilo de vida propuesto por los valdenses, pobreza que no tenía carácter insurreccional pero que daba siempre un sentido evangélico a la ruptura con las condiciones normales de vida de una sociedad que se complacía en llamarse cristiana. Era una decisión que no sólo colocaba a los valdenses fuera del cuadro oficial de la sociedad cristiana, sino que los hacía aparecer también como fautores de una solidaridad sospechosa, cuando no directamente cómplices en un desconcertante empeño de liberación de los pobres. No olvidamos que, en el Medioevo, el término "pobre" no indicaba sólo a quien carecía de bienes materiales, sino también a quien estaba al margen de la ley privado de derechos civiles y, genéricamente, a quien tenía un modo precario de vida: "pobres" eran a menudo los obreros manuales, los jornaleros, los marginados, los lisiados, las madres solteras, etc. [9] Hasta donde las fuentes permiten saberlo, artesanos y campesinos forman, en efecto, los grupos sociales más homogéneos y constantes del movimiento valdense.

Entre los artesanos, los dedicados al tejido y a la confección fueron más numerosos; los documentos de la inquisición nos presentan las diferentes etapas de aquella artesanía, porque frecuentemente los investigados eran *lanifices*, *pannifices*, *tonsores pannorum*, *pilleatores*, *cerdones*... * Sin querer plantear el problema de la relación entre la herejía y los artesanos textiles —lugar clásico de la historia socioeconómica medieval— recordamos que, entre los valdenses, eran numerosos los tejedores, empezando por las *congregationes laborantium* de los Pobres lombardos, repartidos en regiones lejanas entre sí y en espacios de tiempo diversos.

[9] En los países alemanes, pobre es a menudo el "pobre de derecho" (arm an Recht), F. von Bezold, *Die "Armen Leute" und die deutsch Literatur des spâten Mittelalters*, HZ 1879; cf. Graus, *Chudina mestská v dobe predhusitské*, Praga, 1949, pág. 34. M. Mollat, *Le problème de la pauvreté au XII siècle*, cf. n. 2, pág. 42. A partir de la segunda mitad del siglo XIV, "pobre" es, antes que nada, el que trabaja el campo; cf. V. Chaloupecky, *Selská otázka v husitsví*, Bratislava, 1926, págs. 22 y sig.

* *N. del T.:* Cardadores o hiladores, tejedores, sombrereros, acondicionadores de paños, remendones.

En Europa Central, los doce jefes del movimiento identificados por la inquisición de Erfurt (1391) parecen elegidos justamente para dar un cuadro general: provienen de Polonia, Sajonia, Baviera, Suevia, Austria, Hungría y Suiza; cuatro son campesinos, dos herreros, uno hilador, dos sastres, dos zapateros y uno molinero. Podemos concluir que, a fines del siglo XIV, los valdenses alemanes pertenecían en buena parte a la pequeña burguesía. El caso de los de Friburgo, en Suiza, significativo —más no típico en sentido absoluto— muestra cómo allí los valdenses se habían incorporado a una burguesía reciente, nacida de la emigración y del trabajo, progresista y favorable a la paz y a una alianza con Berna, en contraste con la vieja aristocracia feudal, propensa más bien a apoyarse en los Habsburgo.

Se trata de una situación particular que no debe generalizarse en detrimento de la solidaridad de los valdenses con las clases populares, tanto más porque, por lo menos en las ciudades de Europa Central, también entre los artesanos había condiciones económicas notablemente diversas, y en buena parte, aquellos valdenses establecían algo así como un puente entre los ricos y burgueses por un lado y los asalariados o decididamente pobres por el otro. Interesa destacar que, en el trabajo al que se dedicaban con más frecuencia —o sea tejeduría y confección— en el siglo XIV, más del cincuenta por ciento pertenecían a los sectores pobres, precarios y mal remunerados. El caso de Friburgo no hace sino confirmar cómo, en torno del núcleo social del movimiento, podía plasmarse un grupo diversamente esfumado de "amigos" y simpatizantes de todos los estratos, gente que más tarde, en las persecuciones, se sume en las sombras o desaparece y deja a los artesanos y campesinos en las manos de sus implacables perseguidores.

Los inquisidores se preocuparon poco por identificar a los elementos populares, contentándose con una generalización vaga: los valdenses pertenecen a la raza de los *rustici damnati.* * Era una designación plenamente justificada si nos atenemos al reclutamiento valdense en las zonas rurales más intensamente expuestas a su influencia, es decir, los valles alpinos, el Sudeste alemán, Bohemia meridional y el Norte de Alemania, aunque las condiciones económicas que afec-

* *N. del T.:* rústicos condenados.

taban básicamente la existencia valdense en estas regiones tenían sensibles diferencias.

Desde el siglo XIII en adelante se ve cómo los valdenses de los Alpes prefieren concentrarse en las montañas y zonas de colinas en vez de hacerlo en los valles. Comienzan a dedicarse así a la agricultura más que a la artesanía y permanecen al margen del gran comercio. Aquella herética pinerolense condenada en 1387 —una *venditrix castaneorum* * nos recuerda que no sólo la alimentación sino también un muy modesto comercio tenían como base las castañas. Sometidos a los feudatarios, estos campesinos eran verdaderamente siervos de la gleba —en el recuerdo de las libertades patriarcales gozadas antes del feudalismo— y fueron conducidos de a poco a organizarse, para redimensionar las exigencias siempre mayores de sus señores. Explotando juntos los recursos de la comarca, paulatinamente acrecentaban la fuerza de estas "comunidades" o "universidades", hasta constituir una personalidad jurídica y moral para cada valle entero. "En cuanto al Val Pellice, sabemos que el pueblo de Luserna, el más importante, tenía ya sus Estatutos en 1276; las otras comunas se afirman en el siglo XV...; en el Valle de San Martino existía en el siglo XIV, y tal vez antes, una forma embrional de autonomía comunal y, en 1408, dos representantes de todo el valle prestaban juramento de fidelidad a Ludovico d'Acaia en Pinerolo y le pedían que confirmara los privilegios y franquicias ya obtenidos. [10]

La intervención constante de los grupos familiares tuvo su parte en esta lenta transformación de las relaciones sociales, como también influyó algo semejante a la *laudatio parentum* * que parece caracterizar las reuniones decisivas semicívicas, semieclesiales de los valdenses de los Alpes. Los señores estaban hambrientos de dinero y los habitantes de los valles, en algunos casos, pudieron obtener ciertas franquicias, mediante pago. Era un progreso relativo y ligado a un factor preciso: en su economía, tenía un lugar importante la crianza de animales, y no padecieron la casi continua caída de los precios que soportaban los campesinos de la llanura, dedicados al cultivo de cereales. Para no hacer sólo mención de franquicias económicas, diremos que en 1387 los valdenses del Val Perosa, por medio del canci-

* *N. del T.:* vendedora de castañas.

* *N. del T.:* sentencia de los parientes.

10 A. Armand Hugon, *art. cit.*, pág. 89, nota 230.

ller de Amadeo d'Acaia, obtuvieron el cese de las persecuciones, con la promesa de pagar gruesas sumas de dinero. No obstante su posibilidad de hacer colectas bastante importantes, de hecho, todos vivían en situación económica bien modesta. Particularmente elocuente es el testimonio de uno de ellos, el barba Jorge Morel, de Freyssinière quien, aún en 1530, hacía presente al reformador de Basilea que los ministros valdenses provenían casi todos "a bestiarum custodia aut ab agricultura", [11] de un ambiente en el cual el trabajo manual era tenido en alta estima.

Los valdenses diseminados en la campiña al norte de los Alpes vivían, sin duda, en una sensible variedad de condiciones, aun allí donde eran relativamente numerosos. La misma diversidad de las estructuras y las condiciones humanas en los varios países no permite generalizaciones apresuradas. Los valdenses de Bohemia que vivían en los pueblos una vez colonizados, por ejemplo, vieron empeorar su situación en la segunda mitad del siglo XIV. En Bohemia, las consecuencias de la peste negra —la más temida de las epidemias— no habían sido muy graves y como no se puso freno a la expansión demográfica resultante del aumento de la natalidad, muchas tierras, por necesidad, fueron repartidas entre diversos propietarios. Es cierto que los recursos agrícolas eran suficientes para sostener a una población habituada a nutrirse con poco, pero muchas veces los modestos propietarios de casitas de campaña *(gazae)* se vieron precisados a entrar al servicio de propietarios acomodados, para sobrevivir. Cuando era posible, los valdenses buscaban a otros valdenses; esto facilitaba las relaciones recíprocas y, en situaciones límites, podía cimentar la resistencia común contra el poder de los señores. En su conjunto, no podemos sin embargo considerar como decididamente miserable la condición de los campesinos valdenses en Bohemia; a menudo tenían en su dependencia domésticos que lograban ganar para su causa si provenían de ambiente católico. Es el caso de una mujer llamada Catalina, sirvienta de una familia de valdenses alemanes de Velky Bednàrec, hija de la católica Marca, que en 1335 se rehusaba enérgica-

[11] Carta a Ecolampadio, en A. Scultetus, *Annalium Evangelii* (...), Heidelberg, 1620 y V. Vinay, *Le confessioni di fede dei Valdesi Riformati*, Turín, 1974 (véase G. Gonnet, *Irapport i fra i Valdesi franco-italiani e i riformatori d'oltralpe prima di Calvino, in Ginevra e l'Ialia,* Florencia, 1959, págs. 1-63.

mente a prestar cualquier juramento delante de los inquisidores. También en Pomerania el número de los sirvientes y operarios valdenses era notable. El inquisidor de Stettin descubrió una veintena de ellos en el transcurso de una investigación cumplida entre los años 1392 y 1394.

A estos valdenses septentrionales no les faltaba espíritu de sacrificio y consagración, pero las noticias que tenemos acerca de sus colectas generosas a favor de los ministros itinerantes y los pobres, nos prueban que muchos fieles gozaban de considerable bienestar económico. Los enfermos y moribundos solían disponer legados testamentarios, a veces importantes, a favor de los maestros valdenses; ésta era una práctica extendida también entre los latinos, pero podía abrir la puerta a los abusos, porque se corría el riesgo de eludir el principio de la pobreza, entre los testigos del Evangelio. En el siglo XV, nos encontramos frente a una crisis que, en el valdismo, sería el equivalente de la que tuvieron las órdenes mendicantes en el siglo anterior. Parece que, entonces, la causa fue el estado de derecho concedido a los monjes para usufructuar un *depositum* personal. Sin forzar demasiado la analogía, recordamos cómo, durante todo el siglo XIV, se levantaron quejas contra los frailes mendicantes, en particular contra los franciscanos —acusados de vivir en el ocio y a expensas de sus hermanos—; más tarde, los Hermanos Bohemios reprocharon, aunque menos perentoriamente, a los ministros valdenses "tomar el dinero de las manos del pueblo, a ellos confiado, acumular grandes riquezas y abandonar a los pobres"; los propios valdenses, agregaban, "habían reconocido que se habían desviado de sus iniciadores". [12]

A su vez, Jorge Morel consagraba a este delicado problema un pasaje entero de su informe, confirmando lo que apenas hemos comprobado, es decir, que del pueblo de los fieles se obtenían ricas limosnas en beneficio de los ministros valdenses; en cuanto a los testamentos de los enfermos y moribundos, Morel expresaba, lealmente, su malestar e incomodidad.

[12] Frate Gregorio Krajci, fundador de la Unidad, en su tratado de 1471, *Kterak es lidé maji míti k cirkvi rimské*, en *Akty Jednoty bratrské*, I, publ. por Jaroslav Bidlo, Brno, 1915, pág. 328; cf. P. Brock, *The political and social doctrine of the Unity of Czech Brethren*, L'Aja, 1957, pág. 79.

3. *SOLIDARIDAD Y DISPUTA*

A la luz de cuanto hemos procurado poner en evidencia, resulta claro que no sería posible presentar unilateralmente al valdismo como un movimiento de pobres contra ricos, pero que, por otra parte, su recibimiento por parte de los pobres y de los sufrientes no puede ser atribuido al acaso, porque correspondía al destino del mensaje del cual los valdenses se sentían portadores. Las actitudes tomadas con respecto al valdismo por representantes de estratos diferentes de la sociedad permiten entender en qué medida su mensaje cuestionaba el orden establecido. El programa valdense no se identificó jamás, simplemente, con las reivindicaciones de los campesinos o del proletariado urbano, aun cuando a veces los valdenses hicieron con ellos frente común; es cierto que el valdismo más o menos conscientemente era adoptado por clases sociales descontentas con su suerte, pero no por ello su predicación fue sólo vehículo de aspiraciones de orden social y económico. No era el producto de tales aspiraciones e incluso, no se planteó el problema de una estrategia de lucha dirigida a arruinar el régimen feudal. [13]

El valdismo se nos presenta como una forma consciente de presencia cristiana en el mundo, capaz de solidarizarse con los que sufren, los vejados y heridos. El "Pobre" valdense asume la condición humana amenazada, combatida, perdida, porque en la óptica de su fe, él sabe que la misericordia de Dios va hacia los "mínimos" y no hacia los poderosos. La pobreza, en un tiempo deseada para ganar la libertad de la evangelización, llega a ser, en un segundo momento, la opción por los pobres en general, y esta pobreza de Cristo, para ellos, implica el rechazo categórico de otorgar al creyente o a la institución eclesiástica la tarea de organizar o dirigir el mundo, o incluso de imponerle políticos

Visto desde afuera, el valdismo pudo reunir grupos sociales heterogéneos y unirlos entre sí, pero no masas aplastantes. Las divergencias de clase, necesariamente, deben haber minado la fuerza del movimiento en el plano de una acción social y, en lo que resulta de la predicación, ella no aparece de ningún modo tomada en cuenta

[13] Esta última observación ha sido sostenida válidamente por R. Kalivoda, *Husitská ideologie*, Praga, 1961, pág. 260.

como una meta precisa. Mientras pudo tener libre curso el carácter público de la predicación evangélica, el movimiento gozó de no pocas posibilidades, incluso en el terreno social, pero la excomunión impuesta por la Iglesia oficial, la acción paralela de las órdenes mendicantes y los sistemáticos asaltos de la inquisición, bien pronto marginaron y excluyeron a los valdenses de la sociedad. De un día para el otro, se vieron rechazados tan duramente como no lo habían sido judíos y leprosos.

En estas condiciones, la iniciativa valdense no careció de una originalidad que la mostraba diferente a una revolución social o política en lucha con el poder: sin sumergirse en una distinción teórica de clases, los valdenses predicaron aquel Evangelio que se dirige en particular a los pobres (cf. Mt. 11:5). Cuando la iniciativa fue bloqueada en el nivel de acción abiertamente pública —cosa que ocurrió bien pronto— el valdismo procuró asumir su tarea como comunidad internacional del pueblo de Dios, imagen —en cierto modo— profética de la humanidad futura. El historiador, al evaluar el proceso por el cual el valdismo va tomando una fisonomía sectaria propia, podrá discernir una forma derivada y aguda de alienación ideológica; pero, desde el punto de vista de los propios valdenses, la situación del presente es el espacio donde, en la obediencia de la fe, el cristiano vive la perspectiva liberadora del Reino que vendrá. No podía faltar una tensión dialéctica entre el hecho de vivir esta libertad escatológica por la predicación y la necesidad de organizar y hacer sobrevivir en la clandestinidad una comunidad cerrada: ésta es la tensión que constituye, teológicamente, el problema del hecho valdense en la Edad Media.

Incluso el historiador que no se sintiese obligado a considerar este aspecto "interior" del valdismo, se encuentra, de todas maneras, ante el movimiento pendular de la actividad y la pasividad social de los valdenses, un fenómeno que ha sido percibido lúcidamente por Howard Kaminsky, quien habla sin rodeos de "una suerte de conversión dialéctica de la pasividad a la actividad, ambas basadas sobre la misma objetiva alienación de la sociedad". [14]

La interpretación comprometida del Nuevo Testamento, entendido a la luz del Sermón del Monte, inducía a los valdenses a lo que ha

[14] H. Kaminsky, *A History of the Hussite Revolution*, Berkeley, 1967, pág. 177.

sido definido como pasividad, o resistencia pasiva, y que a menudo fue no violencia activa. Los impresiona y conquista el carácter paradojal de las exigencias del Sermón, en oposición a la ética del Antiguo Testamento. El poema valdense *La Nobla Leyçzon* está inspirado en la prohibición de cualquier venganza personal, invita a no devolver mal por mal y caracteriza al "vaudès" como la persona a quien todos consideran digna de castigo porque lleva un estilo de vida semejante al de Cristo. Sufre por el Señor porque —aceptando el imperativo de los seis preceptos menores: "non maudire, ni jurar, ni mentir, ni avoutrar, ni aucire, ni penre de l'autrui, ni venjar se de li sea enemis"— se destaca decididamente del ideal convencional del hombre honesto ("prodome") estimado como probo. *La Nobla Leyçzon* —que casi con seguridad puede fecharse en los primeros años del siglo XV— resume las doctrinas de los valdenses: ningún motivo, legalmente, permite atentar contra la vida de otro: los cristianos verdaderamente fieles —sobre todo aquellos que vivieron antes del emperador Constantino— no han perseguido a nadie, y en cambio, han sido víctimas de las persecuciones; también para el futuro, hasta el retorno del Señor, los devotos deben prever la opresión ejercida por una cristiandad demasiado segura de sí misma. [15]

Los testimonios son unánimes en revelar que todos los valdenses, en todas partes, rehusaban prestar juramento, reprobando la violencia y cualquier uso de la espada al servicio de la justicia, tanto eclesiástica como civil. Son impresionantes la frecuencia y constancia de las pruebas que documentan esta posición y vale la pena recalcar su trascendencia en el contexto medieval. Mientras la Iglesia hacía una distinción entre las reglas impuestas a todos los cristianos y los consejos propuestos a los monjes, e interpretaba todo el Sermón del Monte como un consejo, los valdenses lo consideraban dirigido a todo cristiano.

La negativa a prestar juramento tiene notable importancia en el cuadro de la cristiandad medieval. Sabemos hasta qué punto el sistema se servía del juramento, que estaba en la base de su pirámide social; romperlo, significaba exponerse a las más duras sanciones tanto en el plano religioso como en el civil, significaba volverse per-

[15] A. de Stefano, *La noble leçon des Vaudois du Piémont*, París, 1909, págs. 30-32, vs. 375-392. Para la fecha del poema cf. Molnar, *Ben ha mil e cent anç compli entierament*, BSSV n. 113 (1963), págs. 108-109.

juro, proscripto. Pero rehusarlo era más grave aún, porque equivalía a rechazar el orden establecido, sustituir el ordenamiento jerárquico de la sociedad político-religiosa por una suerte de libertad cuyas consecuencias eran imprevisibles. He aquí por qué razón la reacción antivaldense fue tan dura. En el contexto de un feudalismo sacralizado, protegido por la Iglesia con sus interdicciones los valdenses se empeñaban en un plano de protesta radical; a una fidelidad social de tipo vertical y paternalista opusieron un vínculo horizontal y fraterno, operando como un fermento de "democratización". El rechazo del juramento implica también el de una concepción de la vida cristiana que depende del apoyo de las estructuras de una sociedad protegida por la Iglesia; es el paralelo de la libre predicación, que se atreve a anunciar al mundo la Palabra de Dios en la pobreza, sin el sostén de las instituciones.

En virtud de la importancia que tenía el juramento para la sociedad feudal y para la organización militar, se comprende cómo la negativa obstinada a ponerlo en práctica atrajo sobre los valdenses la vigilancia de los inquisidores. El "non iurare omnino" continuó siendo el signo distintivo del movimiento, si bien los "amigos" valdenses limitaron lo absoluto del principio cuando su abandono podía permitir la salvación de la propia vida o la de algún otro.

Consecuentes también en esto, no encontraron justificación alguna para la muerte violenta, fuese provocada por las armas en guerra o por la espada de la justicia. Se trataba del respeto incondicionado al mandamiento de Dios y a toda vida humana, don del Creador: era ésta una actitud de ruptura, en sustancia, frente a la violencia organizada que venía de las autoridades "del Estado" —diríamos nosotros. El *pathos* de tal protesta, de este "desprecio de la autoridad eclesiástica", tendía en primer lugar a desacralizar el poder temporal, sancionado religiosamente y usurpado por la Iglesia. Incluso, la interpretación valdense de Romanos 13, que hemos ya señalado, es una protesta contra toda tentativa de justificar en el plano teológico el uso de la espada, en provecho de la autoridad dominante.

No nos sorprenderá ver a valdenses protestando contra la guerra y contra la guerra "santa", sobre todo por la cruzada proclamada de común acuerdo por papa, emperador y patriarca de Jerusalén, para el exterminio de sarracenos y paganos. Se rehusaban también a verse implicados en las luchas entre jerarquía eclesiástica y comunas lom-

bardas; en las tierras situadas entre el Elba y el Oder, de reciente colonización, no obstante su presencia laboriosa, rehusaban servir a la violenta acción de conquista de la nobleza germánica.

Los valdenses de los siglos XIII y XIV fueron rebeldes, pero no revolucionarios, y su no violencia no fue un principio abstracto, teóricamente rígido, sino la consecuencia de una opción en favor de los hermanos más pequeños del Señor, de una solidaridad actuante. Una oración valdense, probablemente del siglo XV, lo pone en evidencia. Su autor no habla en nombre de un grupo social constituido y protegido, sino que se hace intérprete de aquellos que están siempre prontos para trasladarse de un lugar a otro, y asumen la tarea de conducir a sus amigos al conocimiento del Evangelio. Ruega, ante todo, por quienes como él cumplen la misión itinerante. La inseguridad de sus vidas nos impresiona: tribulaciones, viajes, prisiones, miserias, pobreza y penalidades físicas son el peso que deben llevar cada día. El *barba* valdense no sólo ora por los fieles, sino también por la conversión de los enemigos que persiguen a la grey y sus pastores, y lo hace con un espíritu de perdón alimentado por el reconocimiento de la remisión de los pecados otorgada por Dios. [16] Si se trata de una revuelta contra una iglesia atenta al éxito y las conquistas (que había terminado por sofocar el espíritu de servicio y la pasión del sacrificio) es, empero, una revuelta siempre no violenta.

Durante los dos siglos de clandestinidad, la protesta valdense no tiene reacciones violentas sino en contadas oportunidades; cuando esto sucede es como resultado de una situación local sobrecargada de tensiones y nunca responde a la aplicación de las insurrecciones de marcas valdense saca a luz esa capacidad de conversión dialéctica de la resistencia pasiva en una revuelta activa que, sin embargo, aunque frecuente, difiere cualitativamente de la revolución husita del siglo XV. Ni uno solo de los casos que conocemos pretende un vuelco en gran escala de la situación social o política: son todas, sin excepción, reacciones espontáneas contra la violencia de la represión inquisitorial y su hosca crueldad. Por otra parte, el asesinato de inquisidores no puede adjudicarse exclusivamente a los valdenses; basta recordar, a título de ejemplo, el fin clamoroso del legado pontificio Pedro de

16 Ms. de Cambridge Dd 15, 29, fol. 235^{rv}, publ. por Molnar, *Les Vaudois et l'Unité des Frères Tchèques*, BSSV n. 118 (1965), págs. 3-4.

Castelnau en Francia (1208), de Conrado de Marburgo en Alemania (1233), de Pedro de Verona en Italia (1252). Incluso, los violentos ataques de simpatizantes valdenses contra los inquisidores llegan aproximadamente con un siglo de retraso respecto de las primeras reacciones de autodefensa de herejes amenazados. Aun fijando conjeturalmente en 1266, el año del asesinato de tres curas austríacos —uno en Kemmaten y dos en Nöchling, las otras reacciones violentas son todas del siglo XIV. Es razonable dudar que fuesen valdenses quienes mataron en 1318, en una iglesia de Krems, al inquisidor dominico Arnoldo, pero en Angrogna, en los Valles alpinos, eran bien valdenses aquellos que "se insurreccionaron a mano armada" contra el inquisidor y mataron al cura Guillermo, sospechoso de haberlos denunciado. Las violencias infligidas a sacerdotes y monjes en 1336, en Klosterneuburg, y dos años más tarde en Estiria fueron siempre una réplica de las atroces violencias de la inquisición, como lo reconocen las crónicas monásticas contemporáneas.

Algo semejante ocurre en las posesiones de Ulrico III, en Bohemia meridional, donde los valdenses llegaron a una actitud de resistencia después de haber sido atormentados por años con interminables vejaciones. Para pasar a la acción, escogieron el momento en el que Ulrico III estaba tramando en Aviñón su exterminio; la revuelta se caracterizó, efectivamente, como una insurrección popular, pero su amplitud fue exagerada por parte de Ulrico III quien, escaso de dinero, calculaba poder obtener grandes ganancias de la "cruzada" contra los herejes. En ambos campos, los motivos se sueldan: lucha por la defensa de la ortodoxia romana y explotación de los "sujetos" por una parte, protesta de libertad y reivindicación social por la otra. Es necesario suponer una acumulación similar de motivos, en una serie de reacciones desesperadas de los valdenses austríacos, quienes en la última década del siglo XIV, se rebelaban contra la campaña inquisitorial conducida por el infatigable Pedro Zwicker. [17]

El inquisidor celestino escapó a una muerte semejante a la que en 1374, en Briquerasio, tocó a su colega italiano Antonio Pavoto;

[17] La expresión es de E. Werner, *Ideologische Aspekte des deutschoesterreichischen Waldenserthums im 14, Jahrhundert*, SM IV/1 (1963), pág. 221 y se relaciona con lo ocurrido en los alrededores de Estiria (Steyr) en 1393 y 1396. Cf. Haupt, *op. cit.*, págs. 84 y sgs.

pero una suerte de venganza popular no dejó de abatirse sobre aquellos maestros valdenses que, convertidos al catolicismo, se habían hecho sacerdotes o colaboradores de la inquisición. En el lapso de pocos años, en diversos países, fueron muertos cinco de ellos. El problema de la apostasía se planteaba con urgencia dolorosa en la segunda mitad del siglo XIV, y en un plano local podía encontrar soluciones bien diferentes de las previstas en 1368 por los Pobres lombardos, cuando escribían a los austríacos:

> Es preciso tener paciencia. No hay duda de que, hasta el fin del mundo, los santos deberán sufrir persecución de sus hermanos.

Es necesario distinguir entre estas reacciones populares locales —en su mayor parte motivadas por la oposición a una iniciativa inquisitorial que tenía consecuencias económicas y sociales— y la actitud de los mismos maestros valdenses, quienes no cesaron de practicar una total abstención respecto de las protestas armadas. Aparece con esto uno de los rasgos de fondo del valdismo como movimiento más o menos organizado, es decir, tenemos la diferencia entre valdenses *strictu sensu* los "maestros", también llamados "perfectos"— y genéricamente los fieles, o simpatizantes: los "amigos". Sobre todo es con referencia a los primeros, que un autor eclesiástico, basándose en el cúmulo de observaciones hechas por los inquisidores de Europa Central, traza en el año 1270 un cuadro sintético:

> Se pueden reconocer por sus costumbres y por su hablar. Regulados y modestos, evitan el lujo en el vestido, que no son de telas ni viles ni preciosas. No se dedican a ningún tráfico por no exponerse a la tentación de mentir, jurar o engañar. Viven como obreros, del trabajo de sus manos. Sus propios maestros son tejedores o zapateros. No acumulan dinero, contentándose con lo necesario. Son castos, y esto es particularmente cierto entre los "leonistas"; moderados en las comidas, no frecuentan ni las hosterías ni los bailes, porque no gustan de tales frivolidades. Siempre aplicados al trabajo, sin embargo encuentran tiempo para enseñar y estudiar. Destinan también algún tiempo a la oración. Van a la iglesia, participan del culto, se confiesan, comulgan y asisten a las predicaciones, aunque lo hacen con la finalidad de advertir errores en el predicador. Se los reconoce también por su conversación sobria y discreta. Rehúyen la maledicencia, se abstienen de cháchara ociosas y bufonescas como también de las mentiras.[18]

[18] Seudo Rainerio traducido al italiano por Em. Comba, *op cit.*, pág. 251 y sig.

4. *LAS ESTRUCTURAS COMUNITARIAS*

La distinción entre "maestros" y fieles no aparece en la primera hora y, como terminología, no fue una creación valdense, sino que afloró prácticamente en función del carácter clandestino del movimiento, hacia la mitad del siglo XIII. Valdo y sus continuadores tenían como único objetivo el de predicar libremente el Evangelio, según una misión recibida directamente de Dios. Por tratarse de una comunidad de predicadores inclinada a admitir otros obreros para esta tarea urgente, ellos se consideraban directamente subordinados a Cristo, su único *prepositus,* su único obispo. La misión carismática, superior por principio al poder de la autoridad eclesiástica, postergaba a las organizaciones y se valía, por otra parte, del hecho de que todavía no había una definición teológica completa acerca del puesto de la jerarquia en la Iglesia institucional. Desde el comienzo, los valdenses tuvieron el sentido de una suerte de ministerio comunitario de la Iglesia entera, en el mundo: quienquiera que sea enviado por Dios a predicar no puede eximirse de la obligación de sembrar el Evangelio entre el pueblo y tampoco las mujeres son excepción para este imperativo supremo.

En sustancia, era una tentativa de valorizar al laicado, puesto que la difusión del Evangelio decaía entre el clero; muy pronto, esta predicación reveló cuán precaria era la presunta equivalencia de cristianos y población bautizada, algo que hasta ese momento parecía un hecho consumado. Los predicadores valdenses y los Pobres lombardos, en primer lugar, no tardaron en tomar conciencia de la distancia que separaba al pueblo de Dios de un mundo que se proclamaba la Iglesia. Contra Valdo, que hubiera querido empeñar a las comunidades lombardas en la gran campaña de predicación itinerante, Juan de Ronco insistía en la legitimidad de aquellas *congregationes laborantium* sedentarias que habrían debido asegurar la base comunitaria destinada a nutrir el empuje misionero de los predicadores. El movimiento tomaba, de repente, una estructura en dos planos, el de los predicadores y el de los fieles ocupados "en trabajos terrenos", y los mismos valdenses daban a los creyentes de esta categoría el nombre de "amigos".

Si al principio, entonces, los Pobres de Lyon pensaban que su ruptura se hacía con el fin de formar una comunidad itinerante de predicadores, los valdenses italianos la vieron antes que nada como presencia comunitaria en la ciudad de los hombres. La excomunión de

Lyon, las varias condenas sufridas y luego, sobre todo, las consecuencias de las decisiones del IV Concilio de Letrán, obligaron a unos y otros a modificar su ideal. El tipo de existencia llevado por los franceses podía hacer suponer una cristiandad que los tolerase, pero de hecho, aquellos que respondieron a su predicación y se hicieron sus "amigos" fueron automáticamente reputados cómo sospechosos, en todos los ambientes dominados por la Iglesia oficial. Los lombardos —propensos a considerar que cualquier grupo de creyentes requiere una organización visible, con elementos de firme disciplina— bien pronto se encontraron en la necesidad de poner su opción al servicio de una existencia forzosamente clandestina. Las dos ramas del movimiento fueron colocadas en una situación contagiosamente análoga a la de los cátaros perseguidos, y entonces, los valdenses quedaron quizás obligados a definir más las relaciones existentes entre "hermanos" (o "Pobres") y "amigos" (o "discipulos"), a semejanza de cuanto ocurria entre los "perfectos" y los "fieles" cátaros. La estructura cátara —en la cual los fieles eran acogidos en una ordenada y precisa distribución de funciones y de actividades espirituales [19]— tenia su justificación en un dualismo de tipo antropológico-ético, extraño al valdismo; cuando los valdenses tomaron en préstamo, de esta herejía, el distingo entre "perfectos" y "fieles", no lo hicieron con referencia al principio cátaro de los grados de un proceso de perfeccionamiento espiritual, de por sí salvífico.

La distinción en dos grupos se impuso por sí misma cuando, para los valdenses, fue evidente que los cristianos con los cuales entraban en contacto —queriéndolo o no— se recogían en un espacio externo a la iglesia establecida y su meta era la de formar una minoría dispuesta a escuchar todavía su testimonio. La estructura que de esa manera asumía el movimiento era una consecuencia de la imposibilidad de dirigirse abiertamente a todos y también el resultado del fin de una esperanza: que los convertidos pudieran, desde adentro, influir con eficacia en la vida de la Iglesia, o incluso influir decisivamente en la evolución de la sociedad.

Una vez aceptado el carácter minoritario y clandestino de la comunidad de los fieles, las relaciones entre éstos y sus predicadores —los "maestros"— debieron estructurarse según las necesidades de un catecumenato a cumplirse en secreto. Los fieles se convertían así en catecúme-

19 R. Manselli, *L'eresia del male*, Nápoles, 1963, pág. 230.

nos, los "lecti", y nacían las diferencias motivadas por la preocupación de respetar la especificidad del don de la fe que permitía, precisamente, a los "magistri", comprometerse en una comunidad que no podía ser confundida con la masa de gente lanzada a la búsqueda de una calificación mundana. Era la única manera de desvincularse de la cristiandad constantiniana, pero evitando las consecuecias extremas del peligro de hacerse exterminar. Participar del movimiento significaba siempre insertarse más con un acto de iniciación en una comunidad cuyo misterio consistía en hacer gustar, hoy, los tiempos nuevos de Dios. Tal convencimiento se hace normal entre los valdenses del siglo XIV: los iniciados eran aquellos que conocían —o, mejor aún, en cuanto a lo esencial— aquellos que eran conocidos de Dios; a las "gentes de cognoscencia" de los valdenses del Piamonte correspondían los "Kunden", los conocidos de Dios, de los valdenses alemanes. El sentido comunitario de esta designación se logra en su plenitud en el contraste con su opuesto: "alieni", "die Fremden" *, que son los vocablos usados para indicar la masa que compone la así llamada cristiandad. Si la designación de "conocidos" expresa bien la conciencia de sí de los iniciados ella no se usa con el espíritu de una suerte de iluminismo que confunde —como hacia el 1400 lo hicieron los "Homines intelligentiae" de Bruselas— materia, alma y Dios; con ella se quiere subrayar más bien la coparticipación del sacerdocio real de los fieles, que se cumple en un mundo hostil. Veremos cómo tal iniciación fue unida a la práctica de confesarse a los maestros valdenses; una costumbre que presuponía la estructura "maestros"-"discípulos".

A pesar de la imprecisión del lenguaje de los documentos, no podemos contentarnos con conocer vagamente la nomenclatura usada para designar la jerarquía valdense. Hemos visto cómo el nombre de "perfectos" fue aplicado a los predicadores valdenses por inquisidores orientados por su experiencia con los cátaros, cuyo ejemplo debió haberse hecho contagioso. Pero los "Pobres" mismos se daban de preferencia el nombre simple de "hermanos" o "hermanas", y designaban a los adeptos como "amigos" y "amigas"; era éste un uso comprobado entre los Pobres lombardos a principios del siglo XIII y en los del Báltico en el XIV. Esto hace suponer que se trataba de una terminología habitual. En el curso del siglo XIV —cuando los "hermanos" ejercían cada vez

* *N. del T.:* los extraños.

más las funciones de confesores y directores espirituales y abandonaron la predicación pública— los fieles expresaban su respeto llamándoles "Seygnor", "dominus". Las otras designaciones que conocemos: "boni homines", maestros, perfectos, "insabatati" o "sandaliados", confesores —Bihter, apóstoles— Zwölfboten, ángeles, "barba", parecen expresar ocasionalmente algún aspecto del ministerio de los "Pobres" en sentido estrecho, subrayando ya el afecto que por ellos tenían los "amigos", ya sus funciones, vistas por los extraños. El título reverencial de "barba" —del latín "barbanus", tío, parece haber sido característico de los valdenses de los Alpes y no aparece en las fuentes hasta el siglo XV (1451).

El carácter carismático de los "hermanos" no se prestaba a una rápida clericalización de sus funciones, puesto que el movimiento no había tenido, originariamente, la intención de crear un nuevo organismo opuesto a la jerarquía romana; no se internó en el terreno de una eclesiología cada vez más independiente sino como consecuencia de los anatemas lanzados contra ellos. Entre fines del siglo XII y principios del XIII, encontramos entre los Pobres lombardos "rectores" o "prebostes", de todos modos, mal vistos por Valdo mismo. Para responder a las exigencias de nuevas circunstancias, nace de una tensión interna el "*ordo ministrorum*" (orden ministerial) que, por el momento, se estructura sobre el modelo de las comunidades monásticas; con ello se aparta del ideal del ejemplo normativo de los apóstoles. En 1218, en Bérgamo, los representantes de los valdenses de Francia y de Lombardía suman un total de doce, como para repetir el número sagrado de los discípulos de Jesús, pero no se ocupan sino incidentalmente de la cuestión del origen o del valor del orden en sí. Ellos han recibido de Cristo la misión de predicar. Son enviados de dos en dos, según el ejemplo de los apóstoles (Mc. 6:7), y esto es lo que absorbe las preocupaciones de los primeros "hermanos" valdenses. Por ese motivo se veía al ministro valdense recorrer las regiones, predicando, acompañado siempre de un "socius itinerarius". La práctica de viajar de esta manera —"bini et bini" *— es común también entre las mujeres, sobre todo en el Mediodía de Francia.

La predicación de las mujeres, y desde luego su específica función de "hermanas", aparece con frecuencia en las fuentes, antes de la mitad del siglo XIII, y hasta sabemos de algunas de ellas que de-

* *N. del T.:* de dos en dos.

fendieron su derecho al testimonio público, también ante autoridades eclesiásticas. No queda tan claro su derecho a consagrar, pero ya sea en Italia como en otros lugares, la comunidad valdense no obstaculiza por mucho tiempo su ministerio. Todavía en el siglo XV comparecen en Estrasburgo algunas "Meisterinnen".

La voluntad de imitar a los apóstoles hasta en los aspectos más pequeños de su ministerio se traducía en el uso de un lenguaje comunicativo gracias al cual se proponía un cuadro viviente de un simbolismo que tocaba profundamente la sensibilidad del hombre medieval. Incluso, el calzado de los "hermanos" o "maestros" valdenses imitaban las sandalias de los apóstoles (Mt. 6:9), y daba motivo para el apodo que se endosaría a los predicadores de la primera generación: "insabatati" o "sandaliati". Con el término de la predicación libre y pública, a principios del siglo XIV, se perderá totalmente el uso de este calzado típico.

Los maestros valdenses eran iguales entre ellos, y los capítulos anuales que reunían "hermanos" de edad avanzada tenía la autoridad necesaria como para dar un desarrollo ordenado a la misión. Conducida con la guía del ejemplo apostólico, esta misión era considerada probablemente más importante que el sacerdocio tradicional. Los valdenses oponían fácilmente el *meritum* de la predicación al *officium* sacerdotal. Gracias al carácter apostólico de su empeño de pobreza, los "hermanos" consideraban legitimada por autoridad apostólica su función: algunos, en particular, estimaban que eran sacerdotes todos los que pertenecían a Cristo, y se distinguían por un estilo de vida acorde con el apostólico. Fieles a esta intuición, algunos grupos valdenses continuarán afirmando que "cada hombre bueno es sacerdote" y tiene, en principio, autoridad para consagrar la eucaristía. Esta tendencia fue particularmente viva entre los diseminados y, a menudo, aislados en la diáspora, pero otra tendencia no tardó en manifestarse con la división de la "societas" valdense en las dos categorías ya mencionadas, la que llega incluso a aceptar un "ordo ecclesiasticus" de tres grados.

La formal estabilización de esta estructura respondía, sin duda, a la necesidad de vivir clandestinamente, pero reflejaba también una actitud de fondo, de confrontación con la Iglesia establecida. Antes de la mitad del siglo XIII, Moneta de Cremona señalaba ya la cristalización eclesiológica de problemas que presionaban sobre el movimiento valdense. El movimiento, iniciado en un plano carismático, comenzaba

a situarse al amparo de su propio pecado, y a historizar sus temas polémicos: Valdo habría sido consagrado sacerdote ya directamente por Dios, ya por una investidura recibida directamente de sus hermanos. Un siglo más tarde, esta "historización" será llevada aún más lejos, y se elaborará la leyenda de un Valdo, cuyo nombre habría sido Pedro, contemporáneo del papa Silvestre, sacerdote por vocación; refutando el compromiso de la Iglesia del papa, consumada con la donación de Constantino, Pedro el valdense, como sacerdote, habría restaurado la auténtica sucesión apostólica. A la pretendida sucesión apostólica garantizada por los obispos de la institución romana, se oponía así una sucesión anticonstantiniana.

La organización —en un primer tiempo autónoma, con un rector, y luego con los tres grados del episcopado, presbiteriado y diaconado— no se afirmó en el valdismo sino de manera gradual y no de modo uniforme: los valdenses de los Alpes, por ejemplo, no parece haber aceptado jamás esta estructura tríplice. Incluso, cuando en Francia, por ejemplo, se llegaba a reconocer al "maior" o "maioralis" una autoridad paralela a la del obispo, se estaba fuera de las concepciones jurídico-místicas del Medioevo feudal; entre 1319 y 1321, el diácono valdense Raymond de Côte St. André, explicaba al inquisidor:

> Es necesario que alguno de nosotros sea ordenado "maior" y tenga autoridad y sabiduría para gobernar la grey de Dios; y ocurre que lo elegimos, como hicieron los apóstoles con Matías ...el que nos manda después de Dios. El "maior" tiene, inmediatamente de Dios, el poder y la jurisdicción, no del papa.

En particular, era el "maior" quien tenía la función de presidir el capítulo anual, al que los valdenses latinos reconocieron, los primeros, gran importancia. Esta especie de sínodo periódico debía examinar la situación de los diversos hospicios, resolver los casos disciplinarios, proceder a la elección de candidatos a los tres grados del ministerio y a consagrarlos, controlar la situación financiera y designar aquellos que de dos en dos debían visitar los hospicios, ejercer la predicación itinerante y la cura de las almas así como recoger las colectas. Aunque tal vez el "maior" haya sido indicado —sobre todo por los adversarios— como el obispo de una región más o menos extensa, su *potestas* —como hemos visto en las palabras del diácono

Raymond— para los valdenses, provenía directamente de Dios, al igual que la de sus "hermanos". Podemos suponer que, en los siglos XIV y XV, se afirmase una organización territorial de los valdenses italianos, franceses y alemanes, en contacto estos últimos con el elemento eslavo; pero debemos cuidarnos de forzar las conjeturas sobre el papel que sus "maiores" o "rectores" pudieron tener en la organización, sobre todo porque las diversas ramas del valdismo establecieron y mantuvieron relaciones recíprocas; no obstante, no tuvieron nada parecido a una "oboedientia" o provincia eclesiástica.

No parece que para la consgración de los ministros se siguiera en todas partes la misma práctica. De acuerdo con Bernardo Gui, a principios del siglo XIV, los grupos valdenses conferían los poderes en escala jerárquica respectivamente a los obispos, a los presbíteros y a los diáconos. Por su parte, los inquisidores Zwicker y Martín de Praga dan una descripción muy diferente de la ordenación, aparentemente menos dependiente de interpretaciones teológicas de escritores adiestrados en la dialéctica escolástica. Resulta obvio que las diferencias nacen también del hecho de que, en el primer caso, se trata de valdenses latinos del siglo XIII y principios del XIV, mientras que el segundo, de los de Europa Central, hacia fines del siglo XIV.

Según Gui, la elección de los ministros valdenses estaba reservada a la asamblea de presbíteros y diáconos, los cuales eran escogidos entre los miembros de la secta que previamente habían sido puestos a prueba; los consagraban en el transcurso de una ceremonia llevada a cabo en un capítulo o sínodo anual. La consagración de un ministro consistía en una oración y en la imposición de manos; la de un obispo era precedida por una oración dicha por todos y por la confesión privada o pública; entonces, el acto en sí era cumplido por un "maior" o por uno de los presbíteros. Repetida la oración del Señor, el oficiante imponía la manos sobre la cabeza del elegido, lo mismo hacían los otros presbíteros y diáconos, con el fin de que recibiera el don del Espíritu Santo. Si el candidato a la ordenación era designado para el presbiterado, la imposición de manos estaba a cargo de un "maior" y también los demás, pero si se trataba de un diácono, intervenía sólo el "maior". El inquisidor decía que los valdenses no consideraban perfecto a quien no había sido previamente ordenado ni había hecho los votos de pobreza, castidad —con la renuncia al matrimonio— y obediencia.

El segundo documento parece que sólo se refiere a la ordenación de los ministros itinerantes, e insiste acerca de la preparación para esta tarea, pero no dice que un "maior" o "maioralis" tenga una dignidad especial. La comunidad es administrada, de común acuerdo, por los "seniores" y por los concilios o capítulos que se llevan a cabo en las grandes ciudades en ocasión de las ferias. El candidato es elegido previamente, con sumo cuidado, por los "seniores"; durante un año o dos ha acompañado a uno de los maestros itinerantes "de tierra en tierra y de lugar en lugar". Si ha demostrado dedicación al servicio y deseos de aprender de memoria trozos enteros de la Escritura, se lo presenta ante el sínodo. Entonces, se le pregunta si quiere continuar en el futuro este tipo de vida y formar parte del número de los "hermanos": si responde afirmativamente, se procede a su consagración. Entonces, el candidato se prepara confesando en privado sus pecados; luego, un "sciencior seniorum eorum" —que reemplaza aquí al "maior" de Gui— comienza una especie de *traditio symboli*, presentando los siete artículos tradicionales de la fe de una catequesis valdense. El candidato reconoce el enunciado como su propia confesión personal, promete obediencia, castidad, pobreza, se compromete a vivir de su propio trabajo, a rechazar la mentira y renunciar a simpatías y preferencias hacia sus familiares. Hecha la promesa, el futuro ministro se arrodilla y los *magistri seniores* le imponen las manos y le reconocen el derecho especial de recibir las confesiones de los creyentes. Luego se levanta: los maestros le dan, uno a uno, el beso paterno así como la bienvenida, y de este modo confirman su ordenación. Todavía por un período de seis a diez años, los nuevos ministros continuarán siendo solamente compañeros de ruta de los viejos hermanos itinerantes, y sólo después comenzarán a recibir las confesiones.

Entre los valdenses de los Alpes encontramos algunas de estas costumbres, con modificaciones y adaptaciones locales. Según el barba Morel, que escribe en 1530, el joven que pedía ser consagrado por lo menos debía tener veinticinco años y haber seguido tres o cuatro de los estudios bíblicos, durante los meses invernales hasta culminar con una estada activa, de un año, en un hospicio. Su preparación se basaba en una decisión del sínodo, y la consagración se hacía por imposición de manos. Aceptado en el ministerio, el joven iniciaba el servicio itinerante, como acompañante de un ministro más anciano.

5. *LA PREDICACION ITINERANTE*

Durante todo el Medioevo, la difusión del Evangelio se hacía mucho más mediante la palabra hablada y vivida en actitudes y gestos significativos, que por medio de textos escritos o leídos; por ello, la función esencial de un maestro valdense completo fue, sobre todo en los inicios, la predicación itinerante. Si el predicar en aquella época era considerado un oficio sacerdotal y una misión propia del obispo —según el principio: "laici praedicare non debent"— para los "hermanos" valdenses justamente este mandato de Dios liberaba al cristiano del poder del clero, ya no dependía sino de una libre elección de Dios y de la imitación de los apóstoles: sólo el hermano que renunciaba a las estructuras de una cristiandad hecha omnipotente era capaz de un testimonio radical.

Su enseñanza difundida a viva voz fue tanto más eficaz por cuanto la mayor parte de la población era analfabeta, y en los primeros tiempos, la misión itinerante ejerció una atracción notable sobre clases enteras de la sociedad. Se reunían los predicadores en medio de los bosques; ellos mismos entraban en las ciudades a predicar públicamente y a discutir en las calles y en las plazas; los fieles de la campaña los retenían en sus casas, a veces durante meses y los recibían a su mesa. Es una pena que no tengamos ni una sola muestra de esta predicación de los primeros siglos. En su propósito de llevar el Evangelio al público, la predicación comenzó a declinar desde fines del siglo XIII, como lo hemos visto, y los hermanos itinerantes se convirtieron en directores espirituales, mientras la predicación misma quedó destinada cada vez más a los creyentes ya convertidos y a sus hijos, o también a algún invitado del cual se podían fiar. Retomando la comparación ya hecha con las órdenes mendicantes, notamos cómo éstas habían llegado aún más rápidamente a frenar el impulso misionero de los orígenes. En 1249, el capítulo de los dominicos, por ejemplo, prohibía la predicación fuera de los límites de las respectivas provincias, aunque no se presentaba para ellos el problema de la clandestinidad. De todos modos, quedaba establecido para los valdenses que "el oficio de presbítero y el de la predicación" son uno solo y este principio será válido hasta la Reforma del siglo XVI.

A la predicación itinerante correspondía una red de hospicios, por lo general administrados por "maestros", que aseguraban puntos

de apoyo, de recogimiento y de estudio. Esta institución no carecía de otras análogas: también los cátaros en el sur de Francia, los bogomilas eslavos de Bosnia y los primeros discípulos de Francisco de Asís los tenían. Los hospicios, a veces, no eran sino la casa-habitación de alguna anciana creyente que recibía la visita de los hermanos itinerantes, evangelizadores; otras veces, la iniciativa se vigorizaba y se transformaba en escuela, vivero de futuros predicadores que iniciaban su aprendizaje como "socii" o "minores". Se practicaba una vida común, fundada sobre el estudio de las Escrituras y la oración, pero plenamente disponible para las exigencias del ministerio itinerante; su gestión era controlada por los sínodos, que repartían las ofrendas recogidas, según las necesidades de los varios hospicios del país. No es posible verificar la densidad de la red de hospicios valdenses en los diversos períodos, pero fue más bien notable, y servía tanto como base para una profunda infiltración como para dar estabilidad al movimiento. Es claro que con sólo visitar un hospicio, una vez identificado éste como un nido de herejes, uno se exponía a grandes riesgos. Parece que su distribución fue estudiada con el objeto de facilitar los itinerarios de los predicadores; la importancia de la iniciativa resultará notable, particularmente en el siglo XV, cuando se la coloque al servicio de la misión husito-valdense.

El hospicio valdense no era propiamente un edificio para el culto, sino una comunidad de servicio constituida para incrementar una misión que desarmaba la consabida organización parroquial de la Iglesia e iba contra las obligaciones que —a partir del IV Concilio de Letrán— se habían afirmado poco a poco en la cristiandad. El movimiento no se organizó nunca en parroquias de tipo tradicional, aunque sociológicamente se había consolidado, puesto que en su seno nacían niños, crecían y se hacían adultos, envejecían y morían. El equivalente del cura local, responsable de una iglesia para la administración de los sacramentos, las ceremonias del culto y los sepelios, no aparece sino hasta el siglo XV. Estaba, en cambio, el ministerio itinerante, para recordar la inestabilidad de la existencia cristiana y la libertad, que rehúsa establecerse en las tradiciones y en la inmovilidad de una existencia banal. En lugar de la estabilidad institucional, los hermanos itinerantes hacían revivir la soberanía gratuita de Cristo sobre su Iglesia, su poder, que dispone de la vida de sus creyentes y a la cual no puede escaparse. Convocada por su mensaje, sólo a título provisional la comunidad designa la comunión de todos aquellos que

son llamados a la salvación, y de aquí nace esa especie de profunda desconfianza valdense para todo cuanto hace pensar en una fundación estable y oficial: edificio de culto, cementerios consagrados, campanas, cruces, fiestas fijas, etc. Las primeras "parroquias" valdenses con ministros sedentarios aparecieron sólo en Europa Central por influencia husita (siglo XV), y en los valles alpinos, después de 1532, bajo la enseña de la Reforma suiza y estrasburguesa.

El sistema penitencial desarrollado después del concilio de 1215 (canon 31) imponía la confesión, y con ella, el control de las conciencias por parte de la institución; esto fue cuestionado por los valdenses, en un nuevo desafío lanzado a un mundo petrificado y jerarquizado. Confesando a sus "amigos", los maestros itinerantes continuaban una práctica admitida antes de la definición dogmática del IV Concilio de Letrán, y de hecho rechazaban su institucionalización "en una ley con la rigidez sociológica resultante".[20] Hacia la mitad del siglo XIV, la práctica valdense de la confesión se aislaba sensiblemente de la predicadora, aceptando la tendencia a buscar en la comunidad clandestina, garantías de discreción; contribuía a afirmar lentamente, en los valdenses, la certeza de formar una iglesia-institución, como opción de la decaída iglesia oficial. Pero antes de llegar a esto, la confesión valdense de pecados no era sino la aplicación concreta del poder de las llaves (Mt. 16:19), entendido como obra del conjunto de la iglesia del Señor, con miras a la liberación del hombre. Al principio, ella era recíproca y podía prescindir del sacerdote, pero antes de terminar el siglo XIII se hizo prerrogativa de los hermanos itinerantes, ya que el buen consejo que seguía a la confesión podía ser dado sólo por "sandaliados", comprendidas las hermanas a las que se les había reconocido el ministerio de la predicación. Se convertía cada vez más en el instrumento por excelencia de la cura de almas y del ejercicio de la disciplina comunitaria por parte de aquellos "hermanos" a los cuales se acudía como a Dios mismo; por una solidaridad horizontal érase verdaderamente partícipe de una dimensión vertical, ya que la confesión y la absolución convertíanse en invitación a aceptar la gracia de Dios por medio de y en la comunidad fraterna, la iglesia del Señor peregrinante. Comprendemos entonces por qué los "amigos", no obstante las dificultades, procuraban crear

[20] M. D. Chenu, *Parole de Dieu*, II, París 1965, pág. 383.

las condiciones favorables para poder periódicamente gozar de estas confesiones clandestinas.

Probablemente, la dirección espiritual de los hermanos itinerantes buscaba desarrollar una moral evangélica específica. Cierto es que la confesión valdense no suprimía el deber temporal de los "amigos", de confesarse por lo menos una vez al año con el cura del lugar, callando su adhesión al movimiento, pero no podríamos sin embargo reducir la intención de la práctica valdense a una mera profundización individual de un acto ofrecido ya por la iglesia oficial. El comportamiento de los "amigos" fue influido en gran medida por estas confrontaciones con la palabra evangélica comunicada por los confesores itinerantes, y en virtud de ello, su conducta se insertaba en el contexto de una solidaridad que iba más allá del horizonte del lugar y del ambiente en que vivían. En las condiciones de comunidad clandestina, amenazada y a menudo impedida de reunirse, la confesión personal a los ministros venidos desde lejos se convertía también en un elemento muy apreciado de continuidad doctrinal. Podemos aplicar lo que mucho más tarde diría Lutero sobre la utilidad de la confesión para los cristianos, por lo menos en alguna medida, a la manera de los antiguos valdenses: "Allí ellos aprenden la Palabra de Dios, comprenden su fe y la ejercitan, cosa que no se hace tan incisivamente en la lección pública de la predicación". [21] No sorprende que un apóstata de los valdenses austríacos la emprendiese en particular contra una práctica que sin duda era poco consecuente desde el punto de vista de una teología sacramental elaborada: "Escucháis sólo las confesiones —decía— por lo demás, mandáis (a los fieles) a la iglesia papal". En realidad, la verdadera función de la confesión valdense no era buscada en un nivel teórico: se trataba del único medio posible y eficaz para transmitir el mensaje y asegurar al movimiento cierta estabilidad, en la situación precaria en que operaba.

6. *EL BIBLICISMO*

En general, la mentalidad medieval está marcada por cierto liberalismo bíblico, pero lo que llama la atención en los valdenses, es el

[21] Carta a Osiander de 1533, citada por R. C. Gerest, *Renouveau de la confession privée et pensée des Reformateurs*, LV XIII, 1964, pág. 127, nota. 70.

carácter popular de su biblicismo exclusivo. Piensan las Sagradas Escrituras en su lengua vernácula, la aprenden de memoria en traducciones, y en sus vidas cotidianas de gente simple, se dejan llenar por su mensaje, por las actitudes que éste sugiere. La historia literaria tiene razón cuando considera el papel que han jugado las herejías en el proceso de nacionalización de la literatura latina, un proceso que por otra parte no podría aislarse del advenimiento y de los primeros pasos decisivos de una civilización urbana. En este desarrollo, la traducción de la Biblia tuvo siempre y en toda Europa una importancia capital. [22]

Tal vez más que en calidad de traductores, los valdenses colaboraron en la creación de una Biblia nacional, estimulando una demanda insistente de la Escritura en lengua materna. A menudo, comunicaban la Biblia a viva voz y así se convertían en difusores infatigables. Hasta el espíritu crítico del canciller de la Universidad de París tuvo que rendir homenaje —a gusto o a disgusto— al biblicismo valdense. En agosto de 1417, polemizando contra la interpretación literal del *nudum verbum* * propuesto por los heterodoxos, Juan Gerson dijo a los padres conciliares, reunidos en Constanza, que los Pobres de Lyon favorecían este método interpretativo porque eran laicos y tenían la Biblia traducida a su lengua.

En cuanto a lo que tiene que ver con el carácter lingüístico de las Biblias provenzales, italianizantes o alemanas en uso entre los valdenses medievales, remitimos al lector al capítulo IX. Ahora, más bien, queremos subrayar especialmente la constancia con la cual estos valdenses se consagraron a la Escritura, comunicándola en la lengua del pueblo, una vez más en desacuerdo con la tendencia oficiosa, poco favorable a las Biblias nacionales. [23]

* *N. del T.:* la palabra desnuda.

[22] V. Cerny, *Lid a literatura ve stredoveku*, Praga, 1958, pág. 66 y sigs.

[23] Recordamos la prohibición del sínodo de Tolosa (1229) y de Béziers (1246), o la del emperador Carlos IV (1369), formulada de acuerdo con el papa Urbano V: "Según las normas canónicas, no es lícito que laicos de uno u otro sexo usen cualquier libro de las Sagradas Escrituras en lengua vulgar", public. por P. Frederico, *Corpus documentoum inquisitiones Neerlandicae*, I, págs. 215-217. El problema de la Biblia en lengua vulgar es tratado por F. M. Bartos, *Pocátky ceské bible*, Praga, 1941, y desde el punto de vista católico, por L. Lentner, *Volkssprache und Sakralsprache*, Viena, 1964.

Su interés se concentró inmediatamente en el Nuevo Testamento, y ya en el siglo XIII, en el Languedoc, algunos disponían de traducciones manuscritas de los Evangelios, de las cartas apostólicas y del Apocalipsis. A partir de la mitad del siglo XIV, los Pobres lombardos se declaraban muy satisfechos de haber podido salvar de las requisas, por lo menos, las Sagradas Escrituras. Poseían por entonces copias manuscritas, pero no sabemos si se trataba de la Vulgata o de otra traducción Los hermanos de Alemania habrían efectuado ellos mismos una traducción de toda la Biblia, según declaraciones del inquisidor Pedro Zwicker, en un informe dirigido en 1395 al obispo de Passau. Tal vez exageraba, pero lo que podemos afirmar es que los valdenses alemanes poseían, no más allá de fines del siglo XIV, una versión completa del Nuevo Testamento, probablemente de origen bávaro, y de por lo menos algunos fragmentos del Antiguo.

Los manuscritos de la Biblia en lengua vulgar, utilizados por los diversos grupos valdenses, son raros no sólo por causa de las continuas persecuciones, sino también porque nunca fueron muy numerosos ni siquiera entre los mismos valdenses. Para ellos, el Nuevo Testamento, en particular, era el mensaje que exigía la fe, y debía ser transmitido a viva voz, recibido a través de la audición. Aprender la Palabra de memoria para transmitirla, era el método. Según Esteban de Borbón, el mismo Valdo

> se dedicó a difundir los Evangelios y todo lo que había aprendido de memoria.

y sus discípulos

> conocen muy bien el Símbolo de los Apóstoles en lengua vulgar y lo repiten en alta voz los unos a los otros. He visto con mis propios ojos a un joven campesino que ha pasado solamente un año en casa de un hereje valdense pero que a fuerza de escuchar atentamente y de repetir con cuidado lo que había escuchado, había memorizado en ese corto tiempo cuarenta trozos evangélicos dominicales. Todo esto lo había aprendido palabra por palabra, en su lengua materna... He visto también a laicos que eran capáces de recitar de memoria una buena parte de los evangelios según Mateo y Lucas, y especialmente todo lo concerniente a las palabras y enseñanzas de nuestro Señor. En efecto, ellos saben repetirlo fielmente, con algunas faltas aquí y allá.

El dominico Esteban de Borbón había atrapado a otro valdense que, luego de haber vivido dieciocho años con los Pobres lombardos

en Milán, sabía de memoria todo el Nuevo Testamento y pasajes seleccionados del Antiguo.

Las posibles contaminaciones literarias entre las diversas traducciones usadas por los valdenses en el período anterior a la invención de la imprenta, siempre deben ser miradas de este modo, es decir, teniendo en cuenta la importancia que tuvo la transmisión oral, aun antes que el trabajo de los copistas, ellos mismos diversamente influidos, por cuanto personalmente habían aprendido de memoria. Los testimonios sobre este modo de hacer vivir la Biblia en lengua vulgar abundan en todas las ramificaciones del valdismo europeo, y place transcribir una bella página de Antonio Di Stefano que hace justicia al biblicismo popular de los valdenses:

> Pocos centros intelectuales pueden, en esa época, rivalizar con los valdenses en lo que concierne a su febril aplicación al estudio de la Biblia, a su ardiente entusiasmo por aprenderla en lengua materna. En un tiempo en el que los medios de instrucción eran pobres y rudimentarios, un florecimiento tal de energías intelectuales en las capas inferiores de la población, no puede menos que llenarnos de asombro. Leemos en un documento del siglo XIII que los valdenses, jóvenes y ancianos, hombres y mujeres, se dedicaban sin reposo, día y noche, a aprender y a enseñar. Un obrero ocupado en su trabajo durante el día, se apresura apenas cae la tarde y corre a estudiar y a instruir a otros más ignorantes que él. Hasta un niño de siete años, habiendo aprendido de memoria un versículo de la Biblia, va a buscar a alguien con quien compartirlo... Sin duda, para los espíritus incultos, no habituados a la gimnasia mental, un trabajo intelectual de este tipo debía ser muy penoso, pero gracias a su obstinación, a su perseverancia cotidiana y al método del *disce quotidie unum verbum* * a menudo obtenían resultados notables, a veces francamente extraordinarios.[24]

¿Tuvieron escuelas los valdenses? La cuestión ha hecho correr mucha tinta, pero la respuesta más exacta parece ser todavía la muy sobria del historiador valdense Jerónimo Miolo quien, hablando de los valles alpinos, en el año 1587, precisaba: "Había escuelas, pero muy a menudo los barbas tomaban a su cargo la enseñanza de la juventud, sobre todo de quienes habrían de dedicarse al Santo Ministerio."[25] Los "gimnasios" o escuelas, mencionados con frecuencia

* *N. del T.:* repetir cada día una sola palabra.

[24] A. Di Stefano, *Riformatori ed eretici del medioevo*, Palermo, 1938, págs. 313-314.

[25] H. Miolo, *Historia breve e vera de gl'affari de i Valdesi delle Valli*, a cargo de E. Balmas, Turín, 1971, pág. 105.

por los inquisidores, no tuvieron en realidad sino excepcionalmente el carácter de escuelas de gramática o del *trivium*. Los observadores hostiles querían señalar y marcar a menudo, con estas expresiones, los centros herejes de propaganda y, en efecto, los hospicios valdenses servían como centros de formación de futuros "hermanos" itinerantes, y podían parecer escuelas. Pero más que el sistema escolástico, lo que marcó profundamente al movimiento fue la fuerza educativa de la propia estructura de la relación entre "hermanos" y creyentes, en una mutua y constante catequesis comunitaria. Esta relación pedagógica más tarde será tomada y desarrollada por la Unidad de los Hermanos Checos, en tanto Juan Amós Comenius, el famoso pedagogo del siglo XVII, se inspiraría en el ejemplo valdense para la redacción de su obra *Haggaeus redivivus* (1632).

La responsabilidad de la familia en la educación de los niños fue reconocida muy pronto, sobre todo porque el llamado a la fe no era dirigido sólo a los adultos. Cuando los hijos llegaban a la edad de la razón —entre doce y catorce años, según la opinión corriente— eran objeto de una especial solicitud por parte de los ministros valdenses. Según una costumbre que se ha comprobado tanto entre los valdenses occitanos del siglo XIII como entre los alemanes del siguiente siglo, la decisión de confesar la fe se preparaba, en lo posible, mediante una familiarización progresiva con el mensaje evangélico. El hecho de que a los ministros provenientes de familias tradicionalmente valdenses se les pidiera oficialmente, antes de su consagración, que se sustrajeran a la influencia de los lazos familiares, pone en evidencia de qué manera presionaba el ambiente y la tradición familiar. Un tratado pedagógico redactado quizás en los valles hacia el fin del período que nos ocupa, nos da una idea del tipo de régimen patriarcal que estaba invadiendo al movimiento. Basado en las Escrituras, el tratado desarrolla dos series relativamente continuas de enseñanzas: la primera insiste en la disciplina más bien dura que se imparte a los muchachos; la segunda se ocupa de la educación de las jovencitas, para el matrimonio. Destinado a padres piadosos que debían ocuparse de la educación de sus hijos, el manual diferencia netamente la clase de educación que debe darse a los dos sexos, pero en ambos casos, el aspecto moral del compromiso cristiano predomina sin duda; sobre el didáctico. Redactado en una vigorosa lengua vulgar, inspirado en el mensaje bíblico, comprometido vivamente en la promoción

de una educación familiar libre de la ingerencia de la iglesia oficial, este tratado se adaptaba muy bien a las necesidades de los valdenses en el período de su forzoso repliegue. [26]

7. *LA ESPIRITUALIDAD*

Aunque fragmentarias, las informaciones de que disponemos nos permiten advertir que la espiritualidad valdense estaba determinada por la tensión entre el compromiso con el Evangelio único —recibido con los métodos típicos del testimonio de los ministros itinerantes y de la educación familiar— y la opinión corriente que unía la salvación a la pertenencia visible a la cristiandad, es decir a la dócil dependencia del clero que administraba los sacramentos. La ruptura con la institución eclesiástica, profunda en el plano teórico y afectivo, nunca fue completo en la práctica, y el espíritu de protesta tuvo, por la fuerza de los acontecimientos, que adaptarse a actuar en la clandestinidad: la tensión que nacía de ello, a menudo se volvía oprimente y provocaba un sentimiento de precariedad, de provisionalidad.

Ya en los Pobres de Lyon encontramos un sentimiento de inseguridad frente a la institución o dentro de una parroquia, donde todo buen católico debiera haberse sentido recibido y protegido. Pero los Pobres no respetaban las disposiciones sobre los ayunos, las festividades del calendario litúrgico, las prescripciones que preparaban para el matrimonio, rechazaban las oraciones por los muertos, el *Ave María*, y en líneas generales, protestaban contra la jurisdicción pontificia. Era inevitable una recíproca desconfianza: hacia el siglo XIII, los valdenses de Francia se consideraban todavía dentro de la Iglesia, que estimaban legítima; pero precisamente ésta, les hizo entender que la iniciativa valdense no se justificaba ni en el plano teológico ni en

[26] La historia de la pedagogía popular, por lo que sé, ha ignorado completamente este texto. Sin embargo, su carácter popular ha llamado la atención de los autores de la *Geschichte der Erziehung, Volk und Wissen*, Berlín, 1958, pág. 91, los que conocen sólo la edición fragmentaria de J. P. Perrin, *Histoire des Vaudois*, I, Ginebra, 1619, pág. 230 y sig. El texto íntegro está contenido en el ms. C.5.22 (fol. 78'-85') del Trinity College de Dublin, con el título: *De l'insegnament de li filh e De la diligent garda de la filhas* (DE LA ENSEÑANZA DE LOS HIJOS Y DEL DILIGENTE CUIDADO DE LAS HIJAS).

el canónico. A pesar de ello, permanecieron vacilando en lo que se refiere a la participación en los servicios religiosos y en el pago de los diezmos.

En cambio, los lombardos y alemanes bien pronto llevaron adelante una protesta de principio, y los inquisidores hacen listas impresionantes de los puntos de ataque valdenses contra el sistema jerárquico y cultural de la iglesia romana. No tenían ningún respeto religioso por los lugares consagrados y por las cosas de uso litúrgico, es decir, por las iglesias y los altares, por las imágenes o esculturas de Cristo, de la Virgen o de los santos, por las campanas y los órganos. Según estos valdenses centroeuropeos, el canto litúrgico equivalía ¡al ladrido de los perros! En cuanto a la sepultura de los muertos, no hacían diferencia entre cementerios consagrados y cualquier otro terreno. No respetaban las fiestas en honor de los mártires y santos, ni los peregrinajes y las procesiones, pues consideraban que era desperdiciar tiempo de trabajo. Como no creían en la existencia del purgatorio, rechazaban también toda práctica de intercesión de los santos y las oraciones establecidas, excepto el Padrenuestro. De todo el aparato rimbombante de la misa, consideraban como válido sólo las palabras bíblicas de la institución de la Cena. Este disentimiento radical tenía como blanco —y es bien evidente— todas aquellas prácticas que obligaban al espíritu a aceptar la máxima según la cual, fuera de institución eclesiástica no había salvación posible.

Podemos suponer que el culto celebrado entre ellos por los valdenses era, por el contrario, extremadamente simple. En el Languedoc, los discípulos de los Pobres de Lyon —antes de la mitad del siglo XIII— a menudo celebraban el culto, presidido por predicadores itinerantes, al aire libre y al caer la noche; una oración introducía la predicación, que tenía por texto un pasaje de los Evangelios o de las Epístolas. Pero luego, el culto se prolongaba, adquiría una intensidad y una dimensión nueva por la relación entre los creyentes y el predicador. No sólo se escuchaba su palabra; lo acompañaban, comían con él y le daban hospedaje. El encuentro cultural, de este modo, era el centro de un conjunto de hechos con un sentido bíblico de comunión como compromiso, unidad, anticipación. La importancia de este comportamiento aflora en los documentos, aunque los inquisidores, de hecho, se interesaban sólo por saber si los ómplices de los ministros valdenses les habían dado de comer y de beber, y los procesos inqui-

sitoriales de Carcasona hacen notar el carácter comunitario de la mesa valdense. Esto adquiría su pleno significado cuando se consideraba el hecho de comer juntos como el momento privilegiado de una comunión entre los "hermanos" y los "amigos", hasta el punto de guardar el pan bendecido en esa ocasión con el propósito de usarlo después, para significar una fraternidad de creyentes que continuaba y se confirmaba cuando el ministro itinerante había partido.

En un informe inquisitorial del año 1388 se lee que, durante el transcurso de una comida entre valdenses, uno de ellos puso en las manos del ministro un pan de trigo

> y éste lo bendijo, lo dividió y dio de él a cada uno de los presentes... y todos besaron uno por uno aquel pan, luego comieron. Después de esto, una anciana, tras haber bebido la primera, pasó a todos la vasija.

La importancia de estas cenas comunitarias, que oscilaban entre la comida corriente y la Santa Cena, era sentida por todos los valdenses latinos de la época, y los gestos del ágape fraternal eran repetidos también el Jueves Santo, cuando se reunían con el propósito declarado de conmemorar la última cena del Señor. Esta fiesta eucarística parece haber estado reservada sólo a los "hermanos" y las "hermanas", unidos por el ministerio, o bien a la "familia" de un hospicio, mientras que el gesto de la bendición del pan destinado a los amigos lejanos o enfermos procuraba superar este cerco restringido:

> Los Pobres de Lyon hacen la consagración una vez al año, el Jueves Santo. Al caer la noche, el que preside —si es sacerdote— reúne alrededor de él a todos los miembros de su "familia", hombres y mujeres.

Hace levantar una mesa o utiliza una banqueta que se cubre con un mantel limpio sobre el cual se pone una gran copa de vino puro y pan sin levadura. Tomando la palabra dice: "Roguemos a Dios, para que en su misericordia perdone nuestros pecados y nuestras transgresiones y se digne escuchar nuestra oración. Diremos siete veces el Padrenuestro a la gloria de Dios y de la Santa Trinidad". Ante esta invitación, todos se arrodillan, repiten siete veces la oración dominical y luego se levantan. Entonces, el que consagra, hace el signo de la cruz sobre el pan y sobre la copa de vino. Después de haber partido el pan, da un trozo a cada uno y ofrece a todos la copa. Se permanece de pie durante el tiempo de la celebración. Así concluye su sacrificio. Creen firmemente que allí está el cuerpo y la sangre de nuestro

Señor Jesucristo. Si sobra algo, lo conservan hasta Pascua y terminan de comerlo ese día. Si cualquiera se presentase para participar del rito, le sería permitido. Durante todo el resto del año no dan a sus enfermos sino del pan bendecido y del vino.[27]

A principios del siglo XIV, los valdenses de Francia han perdido su antigua seguridad. La inevitable clandestinidad y la imprecisión de su concepto de sacramento los llevan a recomendar a sus "amigos" que participen de los ritos ordinarios de la iglesia romana y especialmente de la misa. Podemos adelantar como conjetura que el desarrollo que tuvieron los ágapes fue una consecuencia del temor de profanar la eucaristía, en especial la cena comunitaria de la tarde del Jueves Santo, cuando el "maioralis" lavaba los pies, daba a los comensales pan, vino y pescado, con la intención de conmemorar la última cena y no de renovar el sacrificio eucarístico. Esta costumbre —que aparece en una declaración quizás algo modificada, para no herir demasiado los oídos del inquisidor— si bien no pretendía sustituir la eucaristía, era significativa justamente porque expresaba la voluntad de estar en comunión con el Señor que viene y que, según su promesa (Mt. 8:11) reunirá a todos los elegidos con Abraham, Isaac y Jacob, y les dará la alegría de comer y beber con ellos.[28] Es ésta una orien-

[27] Ms. Vat. lat. 3978, publicado por Martène y Durand, *Thesaurus novus anecdotorum* V, París, 1717, pág. 1754: "Quomodo Pauperes de Lugduno conficiunt". Cfr. K. Mueller, *Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen*, Gotha, 1886, pp. 81; Em. Comba, *op. cit.*, pág. 242 y sig.

[28] V. Vinay, *La cosiddetta S. Cena valdese del Duomo di Naumburg in Turinga*, BSSV n. 119 (1966), pág. 17. La oración del "maioralis" en Doellinger, *op. cit.*, pág. 102s y Duvernoy, *Le Registre d'Inquisition de Jacques Fournier evêque de Pamiers 1318-1325*, I, Tolosa 1965, pág. 67, en la traducción de Vinay; *op. cit.*, pág. 17 y sig.: "Oh Señor, Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, Dios de nuestros padres y padre de nuestro Señor Jesucristo, que ordenaste ofrecer, por medio de los obispos y de los sacerdotes tus servidores, sacrificios y holocaustos y múltiples ofrendas; Señor Jesucristo que bendijiste los cinco panes de cebada y los dos peces en el desierto, y bendiciendo el agua la convertirste en vino, bendice en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo este pan, peces y vino, no como un sacrificio o un holocausto, sino como una simple conmemoración de la santísima cena de Jesucristo y de sus discípulos, porque, oh Señor, no he osado asumir este tan grande oficio de ofrecerte con manos impuras y labios contaminados el sacrificio del obispo Señor nuestro Jesucristo, tu Hijo, oh sumo, piísimo Padre, pero te imploramos bendecir este pan y la sustancia del pez y del vino en el nombre del Padre, el Hijo y del Espíritu Santo. Amén. "La oración retoma algunos

tación escatológica precisa, que no obstante contrasta con el espíritu de precaución doctrinal llevado a los hechos para no topar con el magisterio de la iglesia dominante.

Los Pobres lombardos habían tomado, aun antes de la conferencia de Bérgamo (1218) una actitud diferente. Para ellos la eucaristía dependía totalmente de la soberanía de Dios y conjuntamente de la comunidad auténtica de fe y de esperanza que la celebraba. Por lo tanto el sacramento ya no tenía valor para ellos si el oficiante era un simoníaco, y recuperaba su validez en tanto y en la medida en que renacía una comunidad cristiana auténtica. La mayor parte de las raras menciones acerca del comportamiento litúrgico de los Pobres Lombardos y sus discípulos alemanes en cuanto a la Santa Cena, permite entender que la ruptura interior con la tradición eclesiástica fue profunda. La eucaristía era, para estos valdenses, un acto comunitario en el cual participaban no sólo los ministros, sino también los creyentes, que en principio podían presidir también la celebración. Esta ya no se celebraba sólo en Jueves Santo, sino posiblemente con más frecuencia; por otra parte, a partir de fines del siglo XIV, los mismos valdenses participaban cada vez más a menudo de la misa de Pascua, intentando eludir así a la policía eclesiástica.

La oscilación entre el ágape comunitario celebrado dentro del grupo y la eucaristía de la iglesia oficial celebrada por un sacerdote (y la tolerancia para con las funciones sacramentales de la iglesia romana), depende de lo que en cierto modo podemos llamar eclesiología "abierta" de los valdenses, y de su convicción de la superioridad de la Palabra sobre los sacramentos. No faltaron, sin embargo, quienes advirtieran una falta de coherencia, en especial, respecto del problema del bautismo.

Ya hacia el siglo XIII, en el Languedoc, los predicadores valdenses respondían a la excomunión lanzada contra el movimiento, incentivando una crítica de carácter popular contra el clero y sus prerrogativas. Los sacerdotes que viven en pecado —afirmaban— no pue-

---

temas ya conocidos pero agrega otros, nuevos, para expresar la reverencia y la dependencia del creyente respecto del sacerdocio oficial. Esta sustituye también la oración dominical repetida siete veces en el rito antiguo. Véase asimismo, K. V. Selge, *Il valdismo medievale tra conservazione e rivoluzione*, BSSV n. 133 (1973) págs. 15-16.

den administrar válidamente los sacramentos, en tanto los Pobres, en la medida en que renuevan la vía apostólica, no sólo tienen el derecho de bautizar, sino también de repetir el bautismo administrado por sacerdotes indignos. Indicios aislados de un anabaptismo valdense se encuentran todavía hacia mediados del siglo XIII en Provenza, Italia del Norte y en Treves. Desde que la iglesia romana era acusada por el predicamento popular de estar comprometida con la riqueza y el poder, era justo proclamar que los niños bautizados por ese medio estaban en peligro de ser condenados. Fue una tendencia que se manifestó también en las fronteras del valdismo alemán, más allá de Lombardía, donde hubo quienes deseaban que el bautismo fuese administrado sólo a creyentes adultos.

Pero Valdo mismo, y luego sobre todo los Pobres lombardos, insistían en la necesidad del bautismo de los niños, aunque siguieron interesándose en la manera de vivir de quien impartía el sacramento. En esto se diferenciaban de los cátaros, que habrían preferido abolir el bautismo, como un signo demasiado material. El anabaptismo no se convierte nunca en una regla para los valdenses medievales, quienes se plantean por su parte otras preguntas básicas: quién era responsable por el bautismo, y en qué ambiente era posible insertarlo de manera auténtica, sin correr el riesgo de quitarle significado. Era una posición "donatista" que situaba al sacramento más en el plano comunitario que en el institucional, ya que éste se convertía en una mentira cuando era impartido únicamente en nombre de una consagración sacerdotal, sin tener en cuenta el valor moral y social de la comunidad creyente dentro de la cual era administrado.

8. *LA CLANDESTINIDAD*

Las posiciones teológicas y prácticas de las que hemos hablado no tendrían fácil explicación si tuviéramos que prescindir de la condición de persecución y clandestinidad de un movimiento puesto fuera de la ley. Incluso, la ambigüedad sobre los sacramentos se comprende mejor si tomamos en cuenta el hecho de que a los ojos de aquellos valdenses, como de otros "herejes" contemporáneos, la vida carismática católica debía ejercer una atracción tanto más profunda cuanto más modesta e incompleta era la vida eclesial del propio grupo. Era

una carencia que no respondía a una intención expresa, sino más bien a la imposibilidad objetiva en que se encontraba la comunidad valdense de favarecer el desarrollo de todas sus inclinaciones ideales, condenadas a menudo a permanecer sofocadas o sin vías de expresión. El problema no habría de plantearse verdaderamente sino después de la excomunión que alcanzó al movimiento y el retorno espectacular al seno de la Iglesia de sus antiguos compañeros, los Pobres Católicos. En este momento, el carácter clandestino que iba asumiendo el movimiento impresionó a los inquisidores, y los primeros en caer bajo su atención fueron los extremistas de tendencia anabaptista, acusados de esconder sus íntimas convicciones. Otros parece que frecuentaban las iglesias y participaban de sus ceremonias, en tanto que sus maestros se camuflaban de peregrinos penitentes a veces, o bien de artesanos ambulantes. Uno de ellos, arrestado y examinado por Esteban de Borbón, dio a los inquisidores la impresión de estar dotado del poder de cambiar de aspecto, como Proteo. Mientras los valdenses occitanos entraban en la clandestinidad, nacía la leyenda de que sus ministros estaban dotados de "multorum artificiorum indicia". A principios del siglo XIV, Bernardo Gui podía decir:

> No hay nadie, ni aun un solo extranjero, que no sepa que los herejes (cátaros) y los valdenses están condenados desde hace mucho tiempo y a pleno derecho; nadie que no sepa que esta solemne condena ha sido sancionada por innumerables ejecuciones de estos infieles.

Entre algunos valdenses italianos fuertemente influidos por elementos cátaros tardíos, encontramos la curiosa costumbre de un saludo secreto que habría permitido reconocerse a los miembros de la comunidad, por el modo de estrecharse las manos.

Este fenómeno de mimetismo protector, como ha sido definido con justicia, se repitió en el curso del siglo XIV, con algunas variantes, en las regiones del imperio germano. También allí los predicadores itinerantes, en tanto mantuvo fervor el empuje misionero, asumieron el papel de modestos comerciantes, en tanto los "amigos" seguían casi todas las prescripciones litúrgico-disciplinarias de la Iglesia, para poder vivir sin ser fastidiados. Era a escondidas y de noche cuando se desarrollaba intensamente la vida de sus comunidades, desde escuchar la predicación del maestro itinerante llegado de lejos, hasta las confesiones que tenían lugar en habitaciones separadas.

La conciencia de tener que prestarse a esta simulación "por causa de los hombres" y de considerar a los ministros itinerantes "secretos discípulos de nuestro Señor Jesucristo" tuvo su justificación en la esperanza de que esta situación humillante no durase mucho tiempo. En un futuro de tintes apocalípticos, la pasajera clandestinidad habría de ceder lugar a una nueva proclamación pública del mensaje liberador anunciado por la misión de una verdadera *ecclesia Dei* minoritaria que, a pesar de las vejaciones y tribulaciones sufridas, no ha podido ser nunca borrada del todo en el curso de los siglos, porque en algún lugar de la tierra Dios mantiene constantemente con vida a sus santos para hacer resucitar, cuando a él le plazca, a su Iglesia "in magna parte et quantitate". Tal espera escatológica la expresaban los valdenses de Augsburgo en 1393 y, pocos años más tarde, diversos grupos germano-bohemios; esta esperanza establece un puente con el movimiento reformista checo, guiado por la actividad de Milík de Kromeríz (muerto en 1374). En este período, en Bohemia, incluso personalidades aferradas a la ortodoxia católico-romana experimentaban una especie de profunda inquietud ante el fenómeno de la herejía refugiada en la clandestinidad: el agustino Conrado Waldhause (muerto en 1369) se sintió también él impresionado por la relación existente entre los valdenses que vivían secretamente y la efectiva necesidad de una predicación evangélica:

> Muchos predicadores han perdido la voz, por el miedo de decir públicamente la verdad. Hay también muchos señores y príncipes que saben perfectamente que sus tierras están llenas de herejes, pero fingen no saberlo, para no perder parte de sus ingresos.[29]

[29] *Konrad Waldhauser, Staroceské zpracováni postily studentu*, ed. F. Simek, Praga, 1947, pág. 100; Cf. F. Graus, *Dejiny venkovského lidu y Cecháh*, II; Praga 1957, pág. 301. Waldhauser también es autor de un pequeño tratado *Attendite a falsis prophetis*, que advierte contra las doctrinas de los valdenses austríacos que están penetrando en otras regiones. Se conocen de él otros dos manuscritos: Landesbibliothek Stuttgart, Theol. Fol. 322, fol. 193v-195r (Cf. F. M. Bartos, *Hussitika a bohemika nekolika knihoven*, VKCSN, 1932, pág. 33 y Bibl. del cabildo metropolitano de Praga D 51). (Cf. R. Holinka, *Vznik tabórství a valdenstí*, en la revista "Bratislava" V (1931), pág. 172 y sig.). En el primero de estos manuscritos, el tratado lleva la siguiente inscripción: "Auctoritates collecte per dominum Cunradum contra hereticos quosdam, quondam predicatorem Pragensem et plebanum ad beatam Virginem in leta curia".

Esta orientación escatológica que encontramos activa entre los valdenses, a fines del siglo XIV, y que quizá fue reforzada por contactos frecuentes con otros movimientos de oposición, los ayudó ciertamente a vivir su fe sin abandonarse al derrumbe que los acechaba. Convencidos de una apertura liberadora, recuperaban en cierta medida la firmeza de su antiguo modo de tomar posición frente al mundo y de comportarse coherentemente. La certidumbre de que "mañana" llegaría la victoria, porque el Señor es fiel a sus promesas, fue un elemento importante para la existencia de un valdismo que no alimentó esperanzas milenaristas, pero que supo concluir los dos siglos de esta clandestinidad sufrida a la luz de la esperanza escatológica.

Nota bibliográfica

Una magistral reseña de las fuentes, los asuntos y la literatura especializada respecto de los valdenses del Medioevo, obra de Enrique Boehmer, es el artículo "Waldenser" de la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, vol. XX, 1908 [3], págs. 799-840.

Las obras más recientes son examinadas por Kurt Victor Selge, en *Die Erforschung der mittelalterlichen Waldensergeschichte*, en "Theologische Rundschau" XXXIII (1968), págs. 281-343.

CAPITULO 7

LA INTERNACIONAL VALDO-HUSITA

La certidumbre de un mañana victorioso llegaba a formar parte de la misma fe y se afirmaba dialécticamente en algunos grupos valdenses, justamente cuando la represión inquisitorial triunfaba. En efecto, a principios del siglo XV, el valdismo agonizaba: reducido a una existencia casi nocturna, propiamente "nicodemita", parecía no poder hacer otra cosa sino evitar toda confrontación con el presente, para refugiarse en el "todavía no" de un futuro tan glorioso como vago, o en el pasado —sin duda construido con viva fe— pero ahora desfigurado por una interpretación tan complaciente como para desembocar en la leyenda. Después de haber llevado por dos siglos una protesta contra el orden establecido, sin obtener un cambio, el valdismo reducía ahora la carga de sus afirmaciones de fondo y no desdeñaba la búsqueda de ilusorios consuelos, incluso en heterogéneos sincretismos.

En Europa medieval, faltó a los valdenses un espacio para sus intuiciones evangélicas, que no sólo fueron cercadas y circunscriptas, sino que no tuvieron siquiera la posibilidad de abrir un diálogo con la cristiandad católico-romana. Si su movimiento no fue borrado, a pesar de la gran crisis del repliegue sectario, ello debe atribuirse al hecho de que una revolución, la husita, logró abolir la inquisición en un país europeo. Tras la ejecución de Hus, en Constanza (1415), y

después de unos pocos años, toda Bohemia se hace husita y desbarata el sistema inquisitorial; no fue la última de las consecuencias de tal victoria la posibilidad ofrecida a la doctrina valdense de readquirir un espacio, una ocasión de desarrollo y de profundización.

La importancia del movimiento husita tiene su justo reconocimiento en la historiografía contemporánea; como ha escrito un eminente historiador estadounidense, "el movimiento husita era una reforma y una revolución conjuntamente, de hecho era *la* revolución del fin del medioevo". [1] Las relaciones que entonces se establecieron entre valdenses y husitas han sido objeto de asiduas investigaciones y han dado lugar a dos tesis: según la primera —cuyo progenitor es Eneas Silvio Piccolomini, autor de la *Historia Bohemica,* posteriormente Pío II [2]— el radicalismo husita sería producto de la influencia valdense; según la otra, el husitismo tendría un carácter autónomo y autóctono. Es necesario decir que los historiadores que sostienen una u otra interpretación no toman en cuenta los mismos elementos para las respectivas evaluaciones: los primeros se muestran impresionados por el hecho de que las viejas doctrinas valdenses vuelven a aparecer en los enunciados teológicos de los husitas y en particular de los taboritas; los otros ponen de relieve la realidad socio-cultural de Bohemia y la situación revolucionaria que se manifestaba en aquel país, independientemente de la presencia valdense.

Sólo con la victoria husita, el movimiento valdense se vio desbloqueado. Se produce entonces una situación favorable para el reinicio de la predicación popular, de modo que el valdismo contribuye a la formación de una teología reformadora y a su vez recibe su-

1 Kaminsky, *A History of the Hussite Revolution* cit., p. 1. La monografía fundamental es de *F. M. Bartos, Husitská revoluce,* I, Praga, 1965; II, Praga, 1966; cf. *Molnar, L'internationale des Taborites et des Vaudois,* BSSV n. 122 (1967), págs. 184-191; S. H. Thomson, *Europe in Renaissance and Reformation,* N. York, 1963; *F. Seibt, Hussitica,* Colonia-Graz, 1965; *Molnar, L'évolution de la théologie hussite,* RHPR, 1963, págs. 133-171; J. Macek, *Jean Huss et les traditions hussites,* París, 1973.

2 Eneas Silvio Piccolomini, *Historia Bohemica,* Francfort-Spira, 1687, c. 35, pág. 60, retoma la tesis sostenida por Juan Papousek (muerto en 1455) en su *Edicio pro declaracione Compactatorum,* anterior en diez años, redactada por Jindrichuv, que pertenece a un período en el cual los recuerdos de la influencia valdense eran todavía vivos. Cf. *Molnar, Les Vaudois et la Réforme tcheque,* BSSV n. 103 (1958), pág. 46, nota 29.

gerencias profundas. Gracias a la reforma bohemia del siglo XV, los valdenses gozaron de una posibilidad de expansión hasta entonces jamás conocida, por lo que, con toda razón sostenemos que el husitismo signó una etapa importante para la totalidad del movimiento valdense, una etapa que es mucho más que un episodio.

Sabemos que ni el movimiento reformista iniciado por Milíc de Kromeríz ni la teología de Hus y sus colegas praguenses tuvieron, en su origen, simpatías o tendencias heretizantes. En la primera década del siglo XV, Hus ya había reconocido que "los valores esenciales del cristianismo estaban en peligro y que todo el mal venía precisamente de los cuadros y de los personajes destacados de la Iglesia". pero al mismo tiempo luchaba por sostener la perfecta ortodoxia de Wyclif y de toda la nación checa. Era un lugar común proclamar la ortodoxia absoluta de los maestros, los estudiantes y el pueblo bohemios; los herejes venían desde afuera. La "sacrosanta" ciudad de Praga, desde 1343, era sede de un inquisidor[3] y, desde 1365, de un legado pontificio con jurisdicción sobre las diócesis alemanas vecinas; de allí llegaban los herejes, y la capital podía aparecer a Jerónimo de Praga como la encarnación del proverbio "ningún verdadero bohemio podría hacerse hereje".[4] Semejante ambiente de ortodoxia patriótica no permite encontrar entre los amigos y colaboradores de Hus, aun en el momento más dramático de la lucha, ni el más modesto signo de simpatía hacia aquellos extranjeros que habían adherido al valdismo. La única cosa evidente era que la herejía valdense se perfilaba sólo como el caso límite en el horizonte del partido reformista checo.

1. *JUAN HUS*

En junio de 1408, un sacerdote partidario de Hus —un tal Nicolás de Velenovice, por sobrenombre Abraham— fue convocado ante

[3] V. V. Tomek, *Dejepis mesta Prahy*, III, Praga, 1875, pág. 223.

[4] Véase el elogio de las artes liberales que Jerónimo de Praga pronunció en el "Quodlibet" praguense en enero de 1409 (ed. Molnar, 1963, págs. 244-250), donde entre otras cosas se dice que "cualquiera que dijese que un puro bohemio hubiese sido o fuese hereje... miente y no merece ninguna fe" (pág. 145). Sobre este dicho cf. *R. Urbanek, Vek podebradsky*, I, Praga, 1915, pág. 36 y sig. y *F. Smahel, Leben und Werk des Mag. Hyeronimus von Prag*, H XIII (1966), pág. 100.

la curia de Praga, por la acusación de haber sostenido la legitimidad de la predicación laica y porque habíase negado a jurar sobre el Evangelio y la cruz, haciéndolo sólo en el nombre de Dios. Fue acusado de herejía valdense y Hus, que presenciaba el interrogatorio, tuvo un arrebato de indignación:

> "Helos allí prontos a condenar a este sacerdote por el error de los valdenses, a pesar de que ha prestado juramento en el nombre de Dios. ¿Os parece justo?" [5]

Personalmente convencido de su ortodoxia, Hus rechazaba para sí y para sus propios amigos, que ella fuera juzgada como herejía valdense.

Cuando, con insistencia, indicaba al clero el ideal de una vida de pobreza evangélica, cuando luchaba por una iglesia reformada según la ley divina, no lo hacía ciertamente en función de una actitud valdense, sino sólo en nombre de la verdad cristiana. Frente al Cristo de los Evangelios, la mentira de una cristiandad que ha traicionado su misión inicial deja caer su máscara, y aparece el Anticristo con todas las apariencias de Cristo mismo. Es ésta una temática típicamente valdense, pero nada deja suponer que Hus se haya dado cuenta de ello, ya que su formación era escolástica, metódica, mientras que el valdismo expresaba una teología fragmentaria.

Hus quizás entró en contacto con elementos influidos por la propaganda sólo cuando, alejado de la predicación y excomulgado en Praga (1412), se refugió en el sur de Bohemia desde donde inició un ministerio itinerante entre la gente pobre. "En el pasado —escribía en aquel momento Hus— predicaba en las ciudades y en las calles, ahora prredico a lo largo de los setos, cerca del castillo de Kozi, en los caminos que llevan desde las ciudades hasta las aldeas." [6] Su permanencia en Kozí (1413), [7] se desarrolló en un ambiente que, en un pasado no muy lejano, había manifestado simpatías por los val-

[5] Ms. del Museo Nacional de Praga, VIII F. 38, pág. 8, donde se puede también leer: "A estas palabras yo, Juan Hus, digo que San Juan Crisóstomo llama necias a las personas que prestan juramento sobre una criatura como si valiera más jurar por una criatura que por Dios". El *Opus imperfectum in Mathaeum* del Pseudo Crisóstomo contenía ideas precisas en las líneas que serán propias de toda la "primera Reforma".

[6] Ed. *K. J. Erben, Mistra Jana Husi Sebrané spisy ceské*, II, Praga 1966, págs. 326 y 356.

[7] *F. M. Bartos, Cechy v dobe Husove*, Praga, 1947, pág. 370.

denses; algunas décadas antes, el burgrave del castillo había tomado abiertamente bajo su protección a tres valdenses de Velky Bednárec amenazados por la inquisición.[8] Pero tras señalar esta posible influencia genérica de un estrato social sensibilizado por el valdismo, no tenemos otros elemnetos que nos ayuden a establecer una relación precisa entre Hus y los valdenses del sur de Bohemia.

El único en sostener —en el concilio de Constanza— que Hus había leído las obras del dominico parisiense Juan Quirdot (muerto Miguel de Causis, abogado de la curia y notorio calumniador:[9]

> tiene a su favor, generalmente, también a casi todos los herejes... es decir a los leonistas, los runcarios y los valdenses, todas personas que no se preocupan de la censura eclesiástica y odian la autoridad de la iglesia romana.[10]

Al igual que Miguel de Causis, los otros padres conciliares eran netamente contrarios tanto a las antiguas herejías como a las que apenas se perfilaban. Pedro d'Ailly —que para conocer a los valdenses había leído las obras del dominico parisiense Juan Quirdot (muerto en 1306)— estaba dominado por la preocupación de cerrar el camino a una temible sublevación popular contra el orden eclesiástico establecido. Su amigo y discípulo, Juan Gerson, pedía que el concilio tuviera el derecho de indagar sobre las herejías. A los buenos laicos pedía obediencia, en tanto a los otros

> los metía a todos en el mismo saco: begardos, Pobres de Lyon, laicos de todo tipo, que tengan en sus manos traducciones de la Biblia.[11]

La propuesta de que se concediera a los laicos la comunión bajo las dos especies, hecha por los amigos praguenses de Hus ante el concilio, en marzo de 1415, convenció a los teólogos reunidos en Constanza de que, en realidad, valdenses y husitas hacían causa común

[8] El arzobispo de Praga exigía la entrega de los sospechosos de herejía. Cf. *V. Chaloupecky, K dejinám Valdenskych v Cechách pred hnutím husitskym*, CCH XXXI (1926), págs. 369-382.

[9] Cf. *F. M. Bartos, Vznik táborství a valdenstí*, JSH III (1930), pág. 38 y siguientes.

[10] Ed. *F. Palacky, Documenta M. Johannis Hus vitam, doctrinam, causam illustrantia*, Praga, 1869, pág. 198.

[11] *Contra haeresim de communione laicorum*, a cargo de L. E. Dupin, en *Opera Omnia*, Amberes, 1706, pág. 459; ed. H. Von Der Hardt, *Rerum Concilii Constantiensis*, III, Francfort, 1698, pág. 770.

también en el terreno doctrinal, y con el transcurso de los años, el propio Gerson se convencerá de ello. [12]

Los acontecimientos político-religiosos del año 1412 no sólo habían apartado a Hus del favor del rey Wenceslao IV, sino que habían terminado con la ilusión wycliffiana de una reforma de la Iglesia llevada a cabo con la participación del poder real. Cuando la predicación del grupo reformista había denunciado al comercio de indulgencias promovido por el papa Juan XXIII para subvencionar su guerra contra el rey Ladislao de Nápoles, los jóvenes universitarios y quienes concurrían a la "capilla de Belén" —el púlpito de Hus— habían apoyado dicha predicación. No ocurrió así con el rey Wenceslao, quien entonces dio vía libre a la reacción y el 11 de julio de 1412 en Praga caían los primeros mártires de la causa promovida por Hus y sus compañeros. [13] Las avanzadas del movimiento defendían la posición "utraquista" (favorable a la comunión en "ambas" especies: pan y vino) con argumentos que sonaban tradicionalmente como valdenses; [14] un grupo de jóvenes mujeres comprometidas en los motines de Praga se refugiaba en Ustí nad Luznicí y daba vida a una comunidad confesante que profesaba no pocas doctrinas valdenses. [15] En la espiritualidad de las generaciones comprometidas en la renovación de la iglesia Bohemia, entre los siglos XIV y XV, se afirmaba una disponibilidad al martirio que a su vez suponía una crisis en la noción de ortodoxia. Bien pronto llegó la hora en que las reservas husitas frente al movimiento valdense carecieron de una base objetiva, y entonces las relaciones entre ambos tomaron una nueva orientación.

[12] Según Gerson, los valdenses "corrompen todo orden jerárquico, no sólo en la Iglesia sino también en la sociedad civil... Fueron ellos quienes debilitaron el reino de Inglaterra, destruyeron la Universidad de Praga y llegaron hasta Escocia. Hecho doloroso. también en este reino (Francia) se han multiplicado de manera tan desmesurada que impulsan a las sediciones y a las rebeliones contra todos los poderes constituidos". (ed. *Dupin, Opera I*, Amberes, 1706, pág. 7; Cf. *F. M. Bartos, Cechy v dobe Husove* cit. p. 101. *R. Cegna, I Valdesi di Moravia nell'ultimo Medio Evo*, RSLR I (1965), págs. 392-423, sitúa las opiniones de Pedro d'Ailly y de Gerson sobre los valdenses en una perspectiva diferente; cf. *Molnar, Nuovi studi sui Valdesi in Moravia*, P. XXI (1966), págs. 86-91.

[13] V. Novotny, *M. Jan Hus, zivot a dilo*, II, Praga 1921, pág. 116 ss.

[14] *Stari letopisové cestí*, ed. F. Palacky, J. Charavat, Praga, 1941, pág. 392.

[15] H. Kaminsky, *A History* cit., págs. 165 y 540, carta de Jacobello a Juan Jicin, de febrero de 1420. Cf. *J. Pekar, Zizka a jeho doba*, Praga, 1927, pág. 184.

En el nivel popular, este encuentro se realizó bien pronto en el sur de Bohemia. En el nivel intelectual, fue facilitado por las relaciones que se establecieron en Praga entre teólogos checos y de orientación valdense provenientes de los países alemanes. También fue importante la contribución de esos extranjeros que habían llegado a Praga para hacer causa común con los husitas, especialmente cuando los sucesos de 1412 tuvieron su sanción histórica con el martirio de Juan Hus (1415). La condena de "este gran maestro de Praga", según la expresión del cronista de Lucca, Juan Sercambi, fue seguida de una serie de medidas tendientes a liquidar la protesta bohemia, recurriendo incluso a la proclamación de una gran cruzada. Entre tanto, los husitas habían encontrado un símbolo de unión: el cáliz ofrecido a todo creyente, incluso laico, durante la cena eucarística.

2. *JACOBELLO DE STRIBRO*

Los años 1415-1416 señalaron el comienzo de una nueva e inesperada solidaridad entre husitas y valdenses. En estos años se hace verdad lo que había sospechado Miguel de Causis y otros defensores del statu quo de la cristiandad. Jacobello de Stríbro (muerto en 1429) —profesor de la Universidad de Praga, sucesor de Hus en la "capilla de Belén" y conductor del movimiento reformador— recordaba, en 1415, que los valdenses se habían separado de la iglesia infiel en tiempos del papa Silvestre: "ellos son, ciertamente, parte de Cristo", decía, pero desdichadamente, luego de haber sufrido tanto no se animaban a hacerse ver. [16] En la primavera del año siguiente, los recordaba nuevamente:

[16] El sermón sobre el texto llamado *Liber generationis*, del 8 de setiembre de 1415, se lee en el ms. VII E 6, fol. 26r de la Biblioteca universitaria de Praga: Porque antes que Constantino realizara la dotación de la iglesia romana, muchos fueron los santos mártires y los hombres buenos. Cuando Silvestre estaba por ser dotado por Constantino, fue adornado y preparado con notable pompa y quiso que se lo llevara en un caballo blanco, pero muchos devotos no estaban de acuerdo con él, aduciendo que la Escritura evangélica era contraria a esa donación. Y por ello, muchos fueron encarcelados y condenados como herejes por esta iglesia romana que había sido dotada. Por supuesto que forman parte de Cristo los que se negaron a consentir tal donación; muchos de ellos viven todavía, pero están escondidos, porque a causa de su fragilidad no tienen el coraje de exponerse a los sufrimientos".

> A los fieles que quieren conducirse según el Evangelio del Señor, los llaman herejes y los queman. Oh, ¡cuántos de los fieles de Cristo han sido quemados en doscientos años, no por sus errores, sino por el Evangelio del Señor! Y es así como la verdad es pisoteada, dando lugar a las invenciones del Anticristo. [17]

Es una defensa abierta, declarada, muy interesante por proceder del hombre que en esos momentos es el portavoz del husitismo.

Las ideas de Jacobello concuerdan exactamente con las que surgen de la correspondencia entre los valdenses de Austria y de Italia: la distinción entre verdadera y falsa iglesia, el rechazo de la cristiandad constantiniana que si afirmara con el papa Silvestre, una periodización casi idéntica de las persecuciones infligidas a los valdenses, el mismo disgusto por el nicodemismo impuesto por las circunstancias, la acentuación del carácter minoritario de una iglesia que sigue a Cristo crucificado, la desconfianza en cuanto al valor atribuido a los edificios consagrados, altares e imágenes de los santos, y el mismo respeto por la oración dominical. En la *Epistola Fratrum de Italia* leemos esta reflexión inusitada:

> Sin duda alguna, hasta el fin del mundo, los devotos sufrirán persecución por parte de los suyos. [18]

Se trata de una reflexión que Jacobello aceptó plenamente [19] e incluyó en una predicación de los años 1416-1417 "en memoria de los nuevos

[17] Ms. VIII E 3, fol. 70^v-71^r de la Biblioteca universitaria de Praga: "A los fieles que quieren conducirse según el Evangelio del Señor, los llaman herejes y los queman. Oh, ¡cuántos de los fieles de Cristo han sido quemados en doscientos años, no por sus errores sino por el Evangelio del Señor! Y es así como la verdad es pisoteada, dando lugar a las invenciones del Anticristo. Porque la verdad es humillada cuando las invenciones humanas son magnificadas enormemente, mientras que las verdades evangélicas quedan escondidas por las invenciones humanas, como los granos de trigo permanecen tapados por su cascarilla. ¿Y no son acaso cascarillas los muchos cantos en la iglesia, el sonido del órgano y otras costumbres? El Maestro Juan Hus y los otros dos de Olomouc fueron quemados, justamente, por esto, ¡porque la verdad es humillada y el Anticristo prospera en su malicia!" Sobre el suplicio de los dos estudiantes praguenses en Olomouc, cf. *F. M. Bartos, Husitská revoluce*, I, pág. 15.

[18] G. Gonnet, *I Valdesi d'Austria*, cit., pág. 15.

[19] Es confirmada también por la carta *Discreto viro* de los valdenses austríacos, ed. Molnar, en BSSV n. 119 (1966), pág. 23. El sermón de Jacobello, ed. *V. Novotny*, FRB VIII, Praga, 1932, pág. 232. Cf. *Molnar; Betlemské kázání na*

mártires" recordando a los tres jóvenes husitas decapitados en 1412, así como a Hus, Jerónimo de Praga y otros mártires. Jacobello retoma así la reflexión de los valdenses e insiste en el ejemplo de los profetas, que sufrieron a manos de su propia gente.

Estas aproximaciones no son fruto del azar; prueban que el teólogo husita se había preocupado por obtener información directa sobre los valdenses y su doctrina. Había preferido acudir a fuentes más puras que los expedientes de los procesos inquisitoriales.

3. *LA ESCUELA "LA ROSA NEGRA"*

Parece que Jacobello había adquirido cierta familiaridad con el pensamiento valdense a través de los contactos y la colaboración con maestros alemanes de la así llamada "escuela de Dresde". Cuando, a fines de 1411, la lucha dirigida por Juan Hus adquiere tonos dramáticos, diversos teólogos que compartían los ideales de aquella batalla llegaron a Praga y fueron hospedados en la casa "La Rosa Negra", el centro universitario de la nación bohemia. Los primeros fueron los maestros Pedro de Dresde y Federico Epinge.

En 1412, en la Universidad de Praga, Epinge había apoyado a Hus, quien defendía algunas tesis wyclifianas, desarrollando un análisis duro y polémico del estado actual de la Iglesia, en la que la perfecta libertad de la ley de Cristo era sofocada por invenciones dogmáticas y excomuniones indebidas. Después de su muerte, a fines de ese mismo año, Epinge fue sustituido por Nicolás de Dresde, ex alumno de la Universidad Carolina, escritor fecundo, ligado por amistad con el inglés Pedro Payne, valiente teólogo wycliffita refugiado en Bohemia. Convertido en colaborador de Jacobello, tanto en su enseñanza como en sus escritos, no se apartó esencialmente de la línea media de la reforma, hasta que en 1415 el martirio de Hus lo llevó a interpretar el mensaje

pamet novych mucedníku, KJ 1962, n. 24. Cf. en especial el tratado de Jacobello *De cerimoniis* (1415), ed. *J. Sedlák*, *Studie a texty*, II, Olomouc; 1915; págs. 145-160 y su *Pasicio de imaginis* de enero de 1417. Cf. *F. M. Bartos*, *Z Husovych a Zizkovych casu*, Praga, 1925, nota 65; *G. Gonnet*, *I Valdesi d'Austria* cit.; pág. 15.

del mártir según sus tendencias más radicales.[20] Según Nicolás de Dresde, el Sermón del Monte debía proporcionar las orientaciones de base para una vida evangélica auténtica, porque sus *mandatas minima* tenían la fuerza para modelar un estilo de vida, un modo de existir; eran un camino, según Hech. 24:14. Quien quisiera seguir ese camino, probablemente sería considerado como sectario, y

> es aquella secta que llaman "herejía" según Hech. 24; de hecho, estamos informados acerca de dicha secta —que no jura, que no mata, y observa los otros mínimos mandamientos de Cristo— porque dondequiera encuentra oposición.

Es muy probable que el maestro estuviera pensando en los valdenses, junto con quienes negaba la doctrina del purgatorio. Rendía homenaje a los cristianos que habían sufrido el suplicio de la hoguera por rechazar esa enseñanza no bíblica, y a los creyentes de la época constantiniana que habían rechazado el juramento sin ceder a la tentación de la riqueza y el poder.[21]

No sabemos cómo Nicolás de Dresde entró en contacto con los valdenses, pero es probable que fuera a través de su conocimiento y relaciones con Alemania, o bien en el ambiente praguense del centro "La Rosa Negra". Lo cierto es que ayudó e incluso inspiró a Jacobello a

[20] Un ejemplo de la interpretación radicalizante del pensamiento husita lo proporciona el mismo Nicolás en la manera como utiliza el sermón *Dixit Martha* de Hus para sostener su refutación del purgatorio; cf. Kaminsky, *Master Nicholas of Dresden: The Old Colour and the New*, Filadelfia, 1965, pág. 20 y J. Nechutova, *Husovo kazani "Dixit Martha" a Mikulase z Drazdan traktat "De Purgatorio"*, LF LXXXIII (1965), págs. 147-157 R. Cegna, *Oportet et haereses esse*, RSLR III (1967), pág. 56. Cf. también las observaciones de Kaminsky, *A History* cit., págs. 214-218.

[21] Nicolás de Dresde, *De juramento,* en la segunda versión citada por J. Sedlak, Mikulhs z Drazdan, Brno, 1914, pág. 40, nota 1. De acuerdo con Bartos, *Husitství a cizina,* Praga, 1931, pág. 138 y sigs., no vemos en Nicolás a un valdense de origen, pero no convencen las razones esgrimidas por J. Th. Mueller, *Magister Nikolaus von Dresden*, ZBG IX (1915), pág. 105 y sig., negando cualquier alusión a los valdenses en el pasaje citado. "En la iglesia primitiva, muy a menudo, los fieles caían bajo la espada (Dan. 11:33-35), como lo demuestran los mártires, pero después, y en especial tras la donación de Constantino, comenzaron a caer en las llamas del fuego, y fueron muchos, porque no querían jurar, o bien porque querían amar a Dios con todo el corazón y servirle sólo a Él" (cf. Mt. 4:10), Nicolás de Dresde, *De juramento* (ed. J. Sedlák, 1914, I, pág. 92).

valorar de una manera distinta el valdismo. Los dos teólogos establecieron de común acuerdo las bases de la teología husita del cáliz sacramental y juntos procedieron a una revisión de la historia del cristianismo, dando en ella un lugar de honor a los valdenses. Pero a partir de este punto, los dos teólogos reformistas tomaron por caminos diferentes.

Jacobello perseguía la idea de una reforma en el marco de la sociedad constituida y se preocupaba por garantizar un espacio "nacional" para la nueva iglesia naciente; por lo tanto, trabajaba en estrecha colaboración con los centros universitarios y los estudiantes de Praga y apoyaba la protesta de la nobleza del reino de Bohemia. Enemigo de la violencia, y también de toda sumisión servil, buscaba atenuar las tensiones entre los moderados y el ala radical, a fin de garantizar al movimiento de la reforma una base suficientemente amplia y mantener así la cohesión entre teología y estructura de la sociedad.

Nicolás de Dresde, en cambio, no podía hacer suya esta línea de política eclesiástica: la fidelidad a la causa de Hus y al ideal de la Iglesia primitiva no exigían el establecimiento de una iglesia nacional sino más bien una actitud de permanente cuestionamiento. A los señores temporales que amenazaban con determinar la suerte del movimiento por el peso de su poder sustancialmente intacto, él les reconocía una única misión: la de liberar al clero de sus riquezas y devolver así, indirectamente, credibilidad, a su misión evangelizadora. Era un pensamiento que encuadraba en el marco de la protesta radical contra la iglesia constantiniana, a favor de un compromiso misionero que encontraba respuesta en la predicación de los valdenses. Su tratado *De quadruplici missione* agradó mucho a estos últimos, que lo difundieron, traducido en su lengua, hasta en los países latinos, y en él hallaron motivos para renovar su predicación itinerante. [22]

Según Juan Zelivsky, un predicador husita de tendencia radical, el maestro alemán fue obligado a irse de Praga después de un debate con los docentes universitarios moderados. De regreso en Alemania, la in-

[22] El *De quadruplici missione* (ed. J. Sedlák, 1914, págs. 95-117) responde a un ataque de Esteban Palec contra Hus. Su dependencia de Hus fue probada por Bartos, *Studie k Husovi a jeho dobe:* 1. *Hus a valdenstvi*, CCM LXXXIX (1915), pág. 5 y Novotny, *M. Jan Hus*, II, Praga, 1921; pág. 136. Transmitido por los valdenses alemanes a los franco-italianos, el tratado se encuentra en lengua "valdense" en el ms. A Dd 15, 20 fol.; 126^r-170 de Cambridge: *Alcuns volon ligar la Parolla de Dio segont la lor volunta.* Cf. Kaminsky, *Master Nicholas*, cit., pág. 29.

quisición logró aprehenderlo y lo envió a la hoguera en Misnia en 1417. También el maestro Pedro de Dresde el colega de Epinge, murió en Alemania mientras, aparentemente, estaba procurando establecer contacto con los valdenses de habla alemana. [23]

La orientación pro valdense del grupo dirigente de "La Rosa Negra" de Praga produjo contactos ecuménicos entre el husitismo bohemio y el valdismo alemán. Junto con los maestros de Dresde es necesario recordar al inglés Pedro Payne, refugiado en Bohemia para huir a las represalias que se tomaban en Inglaterra contra los autores de la insurrección lolarda. Antes de llegar a Praga, en 1411 ó 1412, había pasado por Suevia y, en Deutach, había conocido a valdenses, probablemente en la casa de Conrado Reiser: el rechazo del juramento y de la pena de muerte que Payne oyó enseñar a aquellos creyentes, correspondía a una exigencia de fe que él había alimentado desde su adolescencia. Según el testimonio de un valdense, [24] este teólogo pasó muchos meses en Renania, en contacto con aquellos valdenses a quienes descubría tan afines en su modo de sentir el Evangelio. No carece de fundamento la tesis según la cual la actitud provaldense de su amigo Nicolás de Dresde haya sido nutrida por sus experiencias. En 1414-1415, un fraile acusó a los maestros de "La Rosa Negra", de herejía valdense. Payne respondió con el tratado *De juramento*, de gran elocuencia, al acusador que lo acusaba sin preámbulos:

> Te he escuchado, hereje valdense,
> aun cuando el autor llame herejes a los valdenss, ni lo prueba, ni podría probarlo bajo la guía de Dios.

A pesar de ésta y otras polémicas, Payne fue recibido en la Universidad de Praga, gracias a una intervención directa del maestro Christian de Prachatice, quien quería contener el impulso de los radicales, integrándolos al sistema.

Pero las mayores preocupaciones de los responsables de la enseñanza universitaria provenían, en esos momentos, del sur de Bohemia, donde Wenceslao Koranda desarrollaba intensa propaganda. Mientras los reclamos de los maestros universitarios caían en el vacío, multitudes de iletrados seguían su predicación —que reclamaba un retorno a la

[23] H. Boehmer, *Peter von Dresden*, NASG XXXVI (1915), págs. 212-231; Bartos, *Husitsvi a cizina* cit., págs. 75-80.
[24] R. R. Betts, *Peter Payne in England*, AUC III (1957), H.1, 13.

coherencia evangélica— y negaban abiertamente que existiera un purgatorio y otras doctrinas y ceremonias, aspirando a seguir sólo el ejemplo de la Iglesia primitiva. En la región del castillo de Kozi y en la ciudad de Ustí nad Luznicí, se había desarrollado una vida comunitaria que se caracterizaba por un retorno a las viejas ideas ya propagadas por los valdenses y mezcladas con los nuevos elementos husitas: la igualdad entre sacerdotes y obispos era sostenida, en forma radical, con el desprecio por toda jerarquía. Los simples laicos asumían la predicación, mientras la Santa Cena tenía lugar fuera de los lugares consagrados. Las confesiones de los fieles se hacían en las casas, en tanto las iglesias y los cementerios se tomaban poco en cuenta. Los sacerdotes que no se habían unido al movimiento husita eran considerados indignos y abandonados.

Alarmado, el maestro Cristián de Prachatice, reunió en enero de 1417 a los maestros universitarios y les presentó un documento que resumía en nueve artículos las posiciones que era preciso evitar si se deseaba detener la evolución del movimiento de reforma hacia un radicalismo desenfrenado. Todas eran posiciones valdenses,[25] y los universitarios no vacilaron en condenarlas, solicitando a los cristianos que se cuidaran de doctrinas heréticas difundidas ya demasiado libremente. En marzo, la Universidad Carolina sancionó oficialmente la práctica de la comunión bajo las dos especies. Era una toma de posición reformista que ni reprimió el impulso liberal ni satisfizo a la nobleza husita que, conducida por el burgrave del castillo de Praga, Cenek de Vartemberk, pedía la normalización y la supresión de los predicadores itinerantes de tipo valdense.

Con el fin de aplacar al movimiento, normalizándolo, el margrave obligó a Herman de Mindelheim, obispo titular de Nicopole, el 6 de marzo de 1417, a proceder a la ordenación sacerdotal de algunos candidatos, auspiciando la formación de cuadros oficiales para una iglesia husita nacional. Algunos de los consagrados eran estudiantes de gravitación en "La Rosa Negra". Dos de ellos manifestaron opiniones abiertamente valdenses, otros prefirieron continuar una predicación itinerante libre, en tanto Bartolomé Rautenstock, discípulo de los maestros de Dresde, fue ordenado, no obstante de haberse negado a jurar. Sirvió luego como

25 Las *Conclusiones* encontradas y publicadas por Bartos (*Do ctyr prazskych artikulu,* Praga, 1925) fueron publicadas nuevamente por Kaminsky, *Hussite radicalism and the Origine of Tabor, 1415-1418,* MH X (1956), pág. 108.

predicador husita en Praga y en Bernheim. Estableció su base en Tirschenreuth —ciudad del Alto Palatinado entonces incorporada al reino de Bohemia— y durante más de veinte años, como ministro itinerante, sirvió a grupos valdenses, especialmente en Baviera y Franconia, hasta que cayó en las redes de la inquisición en Nüremberg.

También Juan Draendorf, un colega de Rautenstock, había seguido a los maestros de "La Rosa Negra". Había permanecido en Praga durante diez años (1411-1421) y, al igual que él, fue consagrado sacerdote, por las presiones del margrave. De origen noble y rico en bienes, había escogido la pobreza y el servicio humilde del pueblo de Dios, convencido de que

> la iglesia está formada por los fieles que confiesan la verdadera fe, y no se funda en el papa, ni en los cardenales, arzobispos, obispos y otros prelados.

Enviado a Jindrichuv Hrádec para hacerse cargo de la comunidad husita y de lo que quedaba de la valdo-alemana, quiso ampliar su radio de acción y cumplir un vasto reconocimiento en el área de expansión del valdismo alemán. Visitó la región del Alto Rhin y predicó en Basilea y en Spira. Quería promover la emancipación de comunidades populares respecto del yugo clerical y edificar iglesias locales, fervientes de piedad evangélia. Pero una vez más intervino la inquisición: fue capturado en Weinsberg, torturado y quemado vivo en Heidelberg, el 17 de febrero de 1425. Es probable que Draendorf hubiese oído hablar de los valdenses, en su infancia, transcurrida en los alrededores de Wittemberg, y parece ser que en sus viajes por Alemania utilizaba como puntos de apoyo los hospicios valdenses. De los veintiún artículos mediante los cuales la inquisición estableció sus opiniones "heréticas", por lo menos siete eran de cuño valdense.[26] En Draendorf se comprueba una predilección por la actividad clandestina del tipo valdense y, al mismo tiem-

[26] Examinando los artículos de la sentencia, encontramos que algunos corresponden claramente a las líneas del radicalismo husita (ns. 9, 15, 19); en tanto otros son de clara inspiración wycliffita o husita: el rechazo de toda excomunión oficial (n. 1), de la obediencia ciega (n. 2), del dominio temporal de la Iglesia (n. 3), del carácter ecuménico del Concilio de Constanza (n. 4) y de las órdenes mendicantes (n. 5), mientras se observa una concepción utraquista de la comunión, ofrecida también a los niños, y la necesidad de comulgar frecuentemente (ns. 8, 10, 12, 13). Cf. Hermann Heimpel, *Drei Inquisitionsverfahren aus dem Jahre 1425,* Göttingen, 1969.

po, la determinación husita por provocar transformaciones evidentes en la sociedad. Ambos componentes viven en el ministerio de una personalidad de excepción, que desafía la institución eclesiástica y al poder constituido en nombre de la fuerza liberadora del Evangelio.

Sometido a largas torturas, Draendorf reveló que en Reichenbach, Silesia, había tenido contactos con dos sacerdotes: uno de ellos, Lorenzo, se convertirá más tarde en secretario de Procopio, jefe de los taboristas —ala radical del husitismo— y en su obra literaria manifestará abierta simpatía por los valdenses.

Durante su estancia en Spira, Draendorf había sido huésped de Pedro Turnow, rector universitario y hombre pudiente. Originario de Prusia, había estudiado en Zittau, desde donde llegó a Praga, como huésped de "La Rosa Negra". Fue estudiante de leyes en Bolonia, entre 1414 y 1422; tuvo oportunidad de hacer un viaje a Creta y cuando retornó a Praga, en 1423, fue alojado en su casa por Lorenzo de Reichenbach. Sus observaciones y recuerdos del viaje por el mundo clásico se hallan en un fascículo titulado "Los ritos y costumbres de los griegos". Al volver a Alemania, entró en el movimiento clandestino de reformas y, finalmente, su relación con Draendorf, lo enredó en la represión inquisitorial. Al inquisidor que lo acusaba, respondía:

> Ustedes son fuertes leones y yo no soy sino un minúsculo gatito... no reconozco en mí error alguno. Y las cosas que he dicho son frases del Evangelio y de los santos doctores, y no debo ni siquiera considerarme hereje porque no vaya detrás de las masas, que existen sólo por vosotros, por cuanto una multitud también puede, a veces, equivocarse.

Fiel hasta la muerte al ideal de una iglesia minoritaria, fue llevado a la hoguera, el 11 de diciembre de 1425.

Fue así como los de la escuela praguense "La Rosa Negra" sellaron con el martirio el ideal generoso de una comunidad confesante que, enriquecida con el aporte del radicalismo husita, contribuyó de manera determinante a la renovación de la Iglesia universal.

4. *LA REVOLUCION HUSITA*

En la primavera de 1419, multitudes de campesinos se daban cita en las alturas, sobre las colinas de las tierras bohemias. En grandes asambleas populares celebraban la Santa Cena "utraquista" (en ambas

especies) y entendían el sacramento comunitario como un signo y anticipación del Reino de Dios. Era un movimiento de masas que, especialmente en el sur del país, provenía de la divulgación teológica en el nivel popular, hecha por predicadores del tipo de Wenceslao Koranda. Estos simples cristianos querían comprender y poner en práctica, con esperanza, la Palabra de Dios, y dejaban entrever en su consciente actitud no violenta —por lo menos en las zonas de Ustí nad Luznicí, de Písek y Bechyne— una activa presencia del sustrato valdense preexistente. La importante asamblea celebrada en las cercanías de Bechync el 22 de julio de 1419 señaló el nacimiento del "taborismo", en un clima de fervorosa espera del retorno del Señor, que habría de renovar todas las cosas.

Entretanto, en Praga, se desplegaba la reacción clerical: toda manifestación estaba prohibida; por orden del rey, los predicadores y sacerdotes husitas eran expulsados de la Ciudad Nueva, mientras que los sacerdotes católico-romanos recuperaban sus antiguos derechos y privilegios. Casi sólo quedaba en la brecha Juan Zelivsky. Proclamaba desde el púlpito que la verdad y el derecho estaban de parte de testigos que, como Hus y Jerónimo de Praga, estaban dispuestos a seguir las huellas del crucificado. Pedía que las asambleas populares de creyentes fueran protegidas tanto en Praga como en la campaña, porque la predicación del Evangelio y la comida sacramental son los signos proféticos que anuncian que "la situación del mundo será renovada". Cuando llegó la noticia de la sublevación pacífica de los taboritas —el 30 de julio de 1419— Zelivsky estaba predicando a la multitud un sermón sobre la compasión de Jesús por la gente que lo seguía. Al terminar la predicación, Zelivsky se puso a la cabeza del pueblo que iba a proclamar la libertad de los prisioneros utraquistas arrestados en aquellos días. Se produce un encuentro violento con la caballería real lanzada por las calles de la ciudad para bloquear la manifestación y, con el fracaso de la represión, se afirma victoriosa la revolución husita, nacida bajo el signo de una esperanza: que Praga se convirtiera en modelo de la reforma universal.[27]

A la muerte de Wenceslao IV, durante veinte años, Bohemia se vio envuelta en luchas por el poder. Segismundo, hermano del difunto rey,

[27] Cf. Kaminsky, *The Prague Insurrection of 30th July 1419*, MH XVII (1966), págs. 106-126.

trató de vencer a la oposición, aliándose con el poder económico-religioso de la iglesia romana; la nobleza bohemia, por una parte, buscaba un compromiso que satisficiera a los fautores de una reforma ya irrefrenable, pero por otra, procuraba mantener —y en lo posible aumentar— sus propias prerrogativas. El elemento popular, a su vez, propendía hacia instituciones republicanas que recordaran en alguna medida la época de los "jueces" del Antiguo Testamento. Incluso, los "Cuatro artículos de Praga" (1419) elaborados por teólogos y políticos, no expresaban ciertamente todo el pensamiento del ala radical del movimiento husita, fuerte sobre todo en las zonas rurales, pero de todos modos, ofrecían base para la formación de una liga de las ciudades husitas.

En el clima candente de esperanzas fallidas e intenciones de resistencia, el rey Segismundo de Hungría supone que ha llegado el momento de los métodos "fuertes": se llevan a cabo algunas ejecuciones capitales y se pone en pie de guerra un ejército que, a las órdenes del rey y del nuncio papal Fernando, sitia a Praga. En respuesta, el radicalismo taborita opone a la violencia una resistencia armada. En 1420, Juan Zizka, hábil caudillo, llega a la ciudad de Tabor y organiza un ejército popular que sin demora es enviado a romper el bloqueo de la ciudad sitiada; el ejército taborita obtuvo aquí la primera de una serie de victorias militares que trastornaron los planes de la contrarrevolución.

Pero en Praga, como en otras partes, el elemento reformista se inquietaba por el cariz que había tomado el movimiento. Jacobello de Stríbro —que operaba entonces a nivel nacional— observaba el deslizamiento de ciertas premisas teológicas hacia el terreno socio-político, y sus simpatías de un tiempo por los valdenses se enfriaron bastante viendo cómo sus ideas habían penetrado en las clases inferiores de la sociedad y habían proporcionado no pocos argumentos al radicalismo. Advertía que, si se acentuaba solamente un aspecto de la verdad, terminaba por deformarse y empobrecerse el mensaje evangélico. Escribía:

> Si todavía hoy los valdenses reprueban justamente la donación aceptada por el papa, eso no quita que ellos hayan abandonado otras verdades y desacreditado el purgatorio y el sufragio de los santos.[28]

[28] Comentario checo del Apocalipsis (1420-1423) de Jacobello, ed. F. Simek, *Vyklad na Zjevenie sv. Jana,* Praga, 1933, II, pág. 30. La fecha de su composición fue establecida por Bantos, JSH, 1952, pág. 88 y sig.

En un principio, el taborismo había hecho suyo el llamado valdense a la no violencia, pero bien pronto la visión del Reino escatológico había conducido a las masas populares y a los predicadores a posiciones violentas, mientras se delineaban proyectos de acción política e intervenciones sociales dictadas por una fe ardiente. Los taboristas, sin embargo, tenían problemas de conciencia en relación con el antiguo llamado a la no violencia evangélia, tanto, que Jacobello trató de tranquilizarlos recurriendo al viejo argumento de la distinción entre guerras justas e injustas. Pero los teólogos taboristas como dando testimonio de su inclinación de fondo hacia la tesis valdense— no abandonaron nunca su programa de abolición de la pena de muerte por herejía:

> Jamás los santos apóstoles de nuestro Señor Jesucristo han hecho matar herejes,

decían en su Confesión de Fe de 1431.

> Aquellos que proceden al exterminio de los herejes no siguen a Cristo sino a Caín, el perseguidor de Abel. [29]

La Confesión de Fe taborita había sido redactada por Nicolás de Pelhrimov, y trataba el problema del purgatorio según lo había hecho Nicolás de Dresde, con claras alusiones a los valdenses que "por causa de esta falsa doctrina" habían sufrido inquisición y hoguera. También Pedro Chelcícky —un taborita auténtico por su sentido de la majestad de Dios, de la misión escatológica de la Ley divina, que en su pensamiento se identificaba con el Evangelio del amor— se atenía decididamente al principio de que la espada no puede estar al servicio de la fe, don de Dios, mientras la verdadera iglesia se despojaba de las riquezas, aceptaba la condena valdense de las posiciones constantinianas, y se hacía pobre, minoritaria y perseguida.

Chelcícky recordaba que, "antes del advenimiento del emperador Constantino", los cristianos vivían en la clandestinidad y durante tres siglos sufrieron martirio: "En el pasado, Silvestre y Pedro el Valdense se escondían en los bosques y en las grutas. Pero cuando Silvestre hizo entrar al emperador en el seno de la Iglesia" todo fue contaminado.

[29] Nicolás de Pelhrimov, *Confessio et Apologia Taboritarum* (1431), edic. B. Lydius, *Waldensia*, Rotterdam, 1616, trad. Molnar, 1972, pág. 237. Cf. F. M. Bartos, *Táborské bratrstvo ne soude svého biskupa Mikuláse z Pelhrimova*, CSPSC XXIXX (1921), págs. 102-122.

En un capítulo de su obra principal, *La red de la verdadera fe* (hacia 1440) daba una lista detallada de las infidelidades que habían entrado, desde entonces, en la doctrina y en la praxis de la Iglesia. Chelcícky es, sin dudas, el pensador más notable de esta primera Reforma de carácter popular y reúne en una síntesis poderosa el testimonio plurisecular de los valdenses con la enseñanza técnicamente más evolucionada de Matías de Janov, Wyclif, Hus y Jacobello, sin olvidar nunca que la liberación del hombre se basa en la muerte de un condenado en la cruz.

Podemos suponer que los valdenses bohemios, bajo la presión de los acontecimientos, sufrieron una evolución en su pensamiento como para hacerse copartícipes del programa del radicalismo husita, y hacemos notar gustosos cómo lo esencial de su pensamiento fue recibido e integrado en la enseñanza de algunos teólogos de la reforma checa. Pero esto no nos permite olvidar que, estos valdenses, constituían sólo una parte de la gran diáspora europea. Jacobello de Stríbro había estimado, en 1415 exactamente su situación: perseguidos durante tanto tiempo, no osaban salir de la clandestinidad ni correr el riesgo de la persecución. Las tentativas del grupo de "La Rosa Negra", tendientes a establecer contactos y estimular, en Alemania, la continuación de la obra misionera, confirmaban este parecer. El llamado que Draendorf quería difundir en los hospicios de Spira revela el problema:

> porque en la libertad del Evangelio, los cristianos fueron negligentes en servir al Señor. El se puso cadenas, y de ellas no podrán resurgir si no son librados por Dios.

Pero más allá de las fronteras de Bohemia, la inquisición era una máquina represiva intacta y potente; no sólo podía reprimir cualquier intento de los valdenses alemanes, sino también de dar por tierra, fácilmente, con cualquier proyecto de reanudar el experimento husita en otras tierras. En 1418, llegó a Praga un grupo proveniente de Picardía, en el Norte de Francia, que había oído que "Bohemia garantizaba a la verdad evangélica la mayor libertad". No podemos caracterizarlos como valdenses ni tampoco establecer que tal fuera el "vir latinus" del cual hablan los documentos, como el jefe encargado de instruirlos sobre los acontecimientos en curso y sobre las doctrinas husitas. Ni tampoco podemos decir que el "hombre latino" fuese el picardo Egidio Mersault, que apareció en Praga alrededor de 1420, lo cierto es que él tuvo la generosa y desesperada idea de introducir en Tournai y en Lille esa reforma que

había visto desarrollarse delante de sus propios ojos. Vuelto a su patria, en marzo de 1423, dirigía a sus conciudadanos de Tournai un manifiesto, incitándolos a seguir el ejemplo de aquellos que

> en el reino de Bohemia y en Praga, hacen la guerra a la actual iglesia del Anticristo y afirmándola, renuevan la iglesia apostólica.

El intento insurreccional fue rápidamente sofocado y Egidio Mersault terminó en la hoguera. La hipótesis reciente de que él era valdense, carece de pruebas decisivas, pero el episodio en sí señala la fascinación que la revolución husita ejercía sobre Europa, la atracción y la esperanza que suscitó en los ambientes heréticos diseminados en todo el Occidente.

La iglesia romana y los dignatarios del imperio se dieron cuenta, inmediatamente, del peligro que representaba la difusión de los fermentos revolucionarios, y no fue por casualidad que la lucha antihusita fue confiada a gente experimentada en la represión antivaldense. Las fuerzas feudales y eclesiásticas operaron en dos direcciones: un despliegue de fuerzas militares que estableció un "cordón sanitario" cada vez más estrecho alrededor de las tierras "infectadas de herejía", y la inmediata y decidida reacción, en toda Europa, contra cualquier manifestación no alienada. Naturalmente, las autoridades de las tierras limítrofes con Bohemia fueron las más implacables: el duque Alberto V de Austria y el arzobispo de Ratisbona fueron encarnizados cazadores de herejes. Cuando, después, los inquisidores durante los procesos contra Draendorf y Turnow— descubrieron las relaciones que existían entre valdenses alemanes y husitas bohemios, atribuyeron a esta connivencia el fracaso de la segunda "cruzada" antihusita (octubre 1421), y el celo represivo alcanzó su punto más alto.

Aparecen por entonces dos elementos nuevos: los valdenses europeos dan muestras de recomenzar su actividad misionera y el jefe taborita Procopio organiza el ejército con el fin de romper el sitio y permitir la guerra de expansión, "para la liberación de la ley de Dios". Quebrado el bloqueo de los "cruzados", en marzo de 1428, los taboritas llegan a Silesia después de haber limpiado a Moravia y Eslovaquia. En junio, arribaron a Nussdorf, cerca de Viena.

5. *FEDERICO REISER*

En este punto entra en la escena Federico Reiser, ministro itinerante de los valdenses alemanes. Se hallaba ocupado en una gira de visitas

por Austria cuando tuvo noticias de la llegada del ejército popular bohemio a los alrededores de Viena. Probablemente, ya habría proyectado entrar en contacto con los husitas, pero fue en ese momento cuando se relacionó con los taboritas y, con ellos, llegó a Tabor.

Reiser era un suavo de Deutach, hijo de un comerciante valdense. A los dieciséis años, en 1418, fue llevado a Nüremberg, para adiestrarse en el comercio con Hans von Paluen —también comerciante valdense— y allí encontró al año siguiente al amigo de su padre, Pedro Payne. Este activísimo y apasionado testigo del Evangelio tuvo una influencia determinante sobre el joven Reiser, quien decidió dedicarse al ministerio itinerante en la diáspora valdoalemana. Para profundizar su preparación, fue enviado en 1420 a Friburgo (Suiza), junto al maestro valdense Hugo Marmet, y allí obtuvo también informaciones sobre los valdenses del sur de Francia y de Italia septentrional.

En 1423, en Basilea, iniciaba su doble actividad de agente comercial y ministro itinerante; de Franconia pasaba a Austria y aquí, como ha sido dicho, se unía al ejército taborita al que siguió hasta Tabor. En la "capital moral" del movimiento bien pronto tuvo ocasión de encontrarse otra vez con Payne, que había llegado para un sínodo, y fácilmente se dejó persuadir para seguirlo, cuando éste retornó a Praga. Buscó en seguida un medio de vida y entró como servidor de un *internado*, de un sacerdote que allí residía; aprendió latín y, con sus ganancias, pagó a algunos estudiantes que copiaban para él fragmentos de las Sagradas Escrituras.

En este período, los teólogos y jefes taboritas se empeñaban en romper el asedio que les era impuesto, para evitar el peligro de que la causa de la reforma quedara circunscripta sólo a Bohemia. También Payne compartía este parecer y acariciaba la idea de atraer al valdismo alemán a la órbita husita; con este fin, había puesto los ojos en Reiser, por su familiaridad con los ambientes valdenses de Europa Centromeridional.

En 1429, la persecución se abatía sobre los valdenses suizos de Friburgo, y este hecho contribuía incluso a acrecentar la esperanza y la consideración que los jefes husitas ponían en Reiser, aún en contacto con los hermanos friburgueses. La redada de 1429 entregó a los inquisidores a dos valdenses para enviarlos a la hoguera: el valesano Michele y Anna Grauser de Erlach; no era mucho, pero se trataba de la tercera

intervención en pocos años, y habría de ser seguido por un gran proceso en 1430; setenta y un arrestos por sospecha de herejía y noventa y nueve interrogatorios verbalizados. Un remendón de paños *(pannitonsor)* de Estrasburgo, Conrado Wasen, reveló que desde Alemania y Bohemia llegaban a Friburgo misioneros, o "apóstoles"; viajaban con la apariencia de mercaderes, de dos en dos, y predicaban en los conventículos un mensaje de expectación. La crisis que atravesaba la cristiandad concluiría pronto con el triunfo de la causa evangélica, y la ley divina habría de guiar todavía al mundo, antes del juicio final.

El proceso de Friburgo sacó a plena luz las simpatías prohusitas de aquel grupo valdense y —sobre todo— dio también a conocer el método de trabajo y los itinerarios de los misioneros valdo-husitas. Desde Suevia descendían, por lo general hasta Basilea, luego llegaban a Friburgo, donde encontraban un punto de apoyo en casa de Hugo Marmet; las reuniones eran frecuentes, pero siempre con un número reducido de personas, de cuatro a seis, y se trataba de individuos bilingües, puesto que estaban en una frontera lingüística. Es probable que, justamente desde un ambiente semejante, haya sido recolectada y transmitida a los valdenses franco italianos la literatura husita.

El grupo dirigente de la reforma bohemia no perdía ocasión de tentar la apertura de un diálogo ecuménico. En febrero de 1430, una acción militar de fondo propagandístico, a través de Sajonia, Turingia y Franconia, llevaba a los husitas hasta Nüremberg. Aquí, Procopio, trató de armar un encuentro oficial entre teólogos, ofreciendo como base los "Cuatro artículos de Praga" a la luz de la autoridad escritural. El papa y los señores se opusieron decididamente, y a los taboritas no les quedó más remedio que volcar su disgusto en la prosa de un manifiesto que conmovió a la opinión pública:

> Si vuestros prelados y el papa tienen razón, ¿por qué nos temen? Nos dirigimos a vosotros en nombre de la verdad de Dios, para que se nos conceda una conferencia amigable... Vosotros mandaréis vuestros obispos y doctores, y en cuanto a nosotros, tendremos con nosotros a nuestros maestros. Y deseamos dejar que se batan, no con la violencia, sino con la sola palabra de Dios. Si nos prueban nuestro error, haremos penitencia y daremos satisfacción, como quiere la ley evangélica. Pero si con la ayuda de la Santa Escritura nuestros maestros demostraran la herejía de vuestros doctores, también ellos deberán hacer penitencia. Si su orgullo se rehúsa os uniréis a nosotros y nosotros os ayudaremos con

> todas nuestras fuerzas a echarlos de la cristiandad. Y no tengáis miedo de las excomuniones... Si expulsáis a vuestros obispos y a vuestros sacerdotes, Dios mismo proveerá a daros otros, y más fieles.[30]

Impedido por la autoridad en Nüremberg, el diálogo entre reformados husitas y teólogos romanos fue organizado en Cracovia. A la delegación husita. de la cual formaban parte Procopio y Payne, se agregó Federico Reiser, entonces ya ganado para la causa taborita. Un mes más tarde, a fines de abril de 1431, los taboritas presentaron en Praga la Confesión de Fe redactada por Nicolás de Pelhrimov, un documento que indica el punto de la evolución doctrinal procesada en los quince años siguientes a la muerte de Hus: no contenía elementos que Reiser no hubiera podido suscribir. La Confesión taborita renovaba las tesis valdenses, integrándolas en un preciso contexto social y subrayando el carácter "provisional" de toda formulación teológica.

> En todo momento estamos prontos a dar fe, nuevamente, a la verdad victoriosa.

El ministro itinerante valdense, Federico Reiser, decidió entonces hacerse ordenar ministro taborita, para servir a las comunidades alemanas unidas a Tabor y concretar así la unión valdo-taborita.

Probablemente, la ordenación tuvo lugar a mediados de setiembre de 1431, en Praga, en el antiguo convento de los Eslavos, donde residía Pedro Payne; oficiada por el "senior" taborita Nicolás de Pelhrimov, la ordenación fue conferida también a otro valdense, Juan el Valaco, quizá destinado a secundar los designios de Payne con un ministerio itinerante en Moldavia y en Valaquia.

Aquel verano de 1431 había sido denso en acontecimientos. Desde Nüremberg, la dieta imperial proclamaba una nueva cruzada antihusita, y en seguida, se ponía en campaña un ejército. Ante los ojos aterrorizados del legado pontificio, cardenal Giuliano Cesarini, en Domazlice, las fuerzas populares husitas ponían en fuga a los "cruzados" y desorganizaban completamente a su estado mayor. Se perfilaba la convocatoria de un concilio en Basilea, y la jerarquía romana se empeñó a fondo en el terreno diplomático, en el cual una experiencia milenaria podía obte-

[30] *Monumenta conciliorum generalium saeculi XV*, Viena 1857, págs. 153-170. Cf. E. Denis, *Huss et la Guerre des Hussites*, París, 1878, 1930,[2]; pág. 395 y sigs.

ner lo que no habían podido los ejércitos. También el grupo dirigente taborita —que hacía tiempo andaba buscando un diálogo abierto— detuvo las acciones militares con el fin de prepararse responsablemente para la cita en Basilea.

Federico Reiser —que durante un año había ejercido el ministerio en Bohemia oriental— fue llamado a participar de los contactos ecuménico que tuvieron lugar en Cheb, en la primavera de 1432. Gracias a la presencia de los jefes taboritas —Procopio, Payne y Nicolás de Pelhrimov— los embajadores del concilio consintieron en incluir en la agenda de las tratativas católico-husitas esta tesis:

> En cuanto a la causa de los "Cuatro artículos de Praga", defendida por los husitas, el concilio de Basilea no reconoce otro juez y árbitro más verídico que la ley de Dios, la obra de Cristo, y el ejemplo de los apóstoles y de la iglesia primitiva como también los concilios y doctores, aunque sólo en la medida en que éstos se fundan verdaderamente en la ley de Dios.

Reiser fue a Basilea, pero no formó parte de la delegación oficial. Siempre era utilizado para establecer puentes y mantener contactos con la diáspora valdense. En aquel año 1432, los hermanos de las zonas alpinas ítalo-francesas, con los cuales tenía frecuentes relaciones, organizaron una colecta para sostener en Bohemia la causa husita. En Basilea, Reiser conocía, entre otros, a la sobrina de Hugo Marmet, casada con un tal Santiago Dachs, que tenía un albergue en la ciudad renana, y no es aventurado decir que algunos taboritas se hayan alojado junto con él, en ocasión del concilio.

Pero en Basilea, la diplomacia eclesiástica provocó una división entre los husitas; mientras se prestaba atención a los argumentos de Juan Rokycana, el teólogo de los moderados de Praga, se dejaban de lado los compromisos tomados en Cheb y las tesis taboritas eran arrinconadas como heréticas. La operación se hizo posible por la actitud de la nobleza bohemia "utraquista", que en sustancia temía tanto a la fuerza subversiva del mensaje valdo-taborita como a la jerarquía romana y a la autoridad imperial. Satisfecha sobre la cuestión del uso del cáliz, la nobleza organizó un ejército financiado por el concilio, y al fin se llegó a un choque entre husitas de diversas tendencias, que se habían creído hermanos: en la dramática jornada de Lipany, a fines de mayo de 1434, las fuerzas taboritas eran vencidas. Procopio moría en el campo de batalla. Payne escapaba a duras penas

de la muerte y la reacción se abatía sobre las campiñas y ciudades de provincia.

También el proyecto de una colaboración valdo-husita, en el nivel europeo, sufría las consecuencias del colapso militar de los taboritas; y sin embargo, en Basilea, había ocurrido algo extraordinario: el 13 de abril de 1433, Procopio había defendido paladinamente a los valdenses delante del concilio. Era la primera vez que un hombre de Estado tomaba la defensa de los valdenses perseguidos y reivindicaba el carácter evangélico de su mensaje delante de los representantes de la cristiandad oficial de Occidente.

6. *LOS HERMANOS FIELES*

El fin de Tabor como centro político-militar del ala radical, bloqueó todo proyecto de expandir la reforma con las armas, pero produjo también el surgimiento de convicciones y actitudes evangélicas que el aluvión revolucionario había sumergido. Después de Lipany, la vieja Praga reaccionaria trató de forzar los tiempos, pero Juan Rokycana —elegido en 1435 como arzobispo husita de Praga— supo frenar la reacción e impedir al concilio que abusara de su ambigua victoria. Fue reconocida la existencia de una iglesia husita y acabó en nada la última tentativa contrarrevolucionaria de Segismundo, rey de Bohemia.

Entre 1436 y 1452, los taboritas deben contentarse con subsistir como una *ecclesiola in ecclesia,* mientras sus teólogos se verán obligados a defender el simple derecho a vivir y a organizar la vida comunitaria según el propio modo de comprender el Evangelio. Se había difundido la opinión de que, en el plano político, la causa taborita estaba perdida y, de hecho, observamos el retorno, en gran medida, del ala radical a las posiciones anteriores a 1420. Babilonia ha vencido con sus armas de costumbre, pero los fieles cristianos viven en la libertad de los hijos de Dios, retomando la misión, y se aplican a la reforma de la Iglesia, rechazando siempre su triunfalismo mundano.

En un ambiente dominado por la convicción de que la cristiandad había vuelto bajo el yugo de Babilonia, Federico Reiser recibe su formación decisiva y reinicia la actividad clandestina, en escala europea, en una situación totalmente nueva. En calidad de superin-

tendente de la obra valdense, ahora él se define "Dei gratia episcopus fidelium in Romana ecclesia donationen Constantini spernentium", * y retoma la misión según los modelos que había conocido desde su primera juventud. En una reunión celebrada en Tabor, se aceptó un proyecto recomendado por el siempre generoso, infatigable, Pedro Payne: enviar desde Bohemia hacia Alemania predicadores dedicados a un ministerio semejante al de los apóstoles; confiar a cuatro obispos las tareas de organización y subvencionar la obra mediante colectas generales; cada tres años, convocar un capítulo o sínodo de los cuadros organizativos; por último, proveer a los traslados hacia Bohemia de las personas en peligro de muerte por causa del Evangelio, mediante la ayuda de los valdenses alemanes.

La idea de una tierra, más precisamente de una ciudad donde refugiarse, había sido de Payne, quien puso sus ojos en la ciudad de Zatec. Ciudad bilingüe, con una firme presencia valdense, Zatec había tomado resueltamente partido por el ala taborita, en el momento de la revolución husita, y era un centro importante para la misión valdense en Alemania septentrional. También de los documentos inquisitoriales resultará la importancia de Zatec como ciudad de refugio y de coordinación de la propaganda valdo-husita.

Los taboritas —que después de Lipany formaron una iglesia llamada "de los hermanos fieles"— dieron mucha importancia a la sucesión de la ordenación para el buen funcionamiento de la obra. Reiser había sido ordenado, y él mismo imponía las manos a los discípulos valdenses llamados al servicio ministerial; el propio Nicolás de Pelhrimov fue elegido y consagrado "senior" por ministros taboritas. Mientras los husitas moderados, los utraquistas, se preocupaban por asegurarse una sucesión apostólica en la línea de la iglesia tradicional, los hermanos fieles daban vida a una suerte de antisucesión episcopal, con la función de asegurar la disciplina del movimiento, siempre amenazado por la persecución. Un nuevo ministro era recibido por los "amigos", los fieles, sólo si conocía el nombre de su antecesor, y por esto, al momento de su consagración, se comunicaba al candidato el nombre del hermano al que sucedía.

* *N. del T.:* Obispo fiel por la gracia de Dios en la iglesia Romana que desprecia la donación de Constantino.

Reiser había impuesto las manos a Mateo Hagen, a Martín el Alemán, a un discípulo de Juan el Valaco, a Miguel y a Juan Weiler, y a Esteban de Basilea. A cada uno de ellos se le había propuesto un itinerario de servicio, y la distribución de estos ministros nos muestra cuán extendida era la diáspora valdense en Alemania, en pleno siglo XV. Los centros activos estaban desplazados de la campaña —más vulnerable en la persecución— a las ciudades, desde Viena hasta Nüremberg, desde Friburgo (Suiza) hasta Lubeck, desde Sciaffusa hasta Cracovia. El ministerio del propio Reiser se desarrollaba desde los Alpes al Báltico, en una serie de viajes cada vez más peligrosos. Los hermanos fieles habían tomado a su cargo el peso de la financiación, y aunque servía a la diáspora valdense cumplía también misiones que interesaban a los taboritas, por quienes fue a Korczin y Cracovia, a Cheb y a Lanskroun. En Basilea, logró reunirse incluso con adherentes del movimiento de los begardos; en Estrasburgo, fue confesor de los valdenses fugitivos de Heilsbronn: uno de ellos, Juan de Reihne, se convertía en ministro itinerante, pero no aceptaba los componentes husitas del pensamiento de Reiser. En Franconia, encaminaba en el servicio a Juan Weiler, que habría de recibir luego su formación en Bohemia, y se ocupaba de los dos importantes grupos de Heilsbronn y Würzburg. Saltaba luego hasta Uckermark y Nemark, donde en contacto con núcleos valdenses tradicionales comprobó cuán profunda era la evolución que había sufrido bajo la influencia husita. En una de las poblaciones, directamente rehusaron recibirlo.

Finalmente, en 1457, se estableció en Estrasburgo, donde había confluido una notable cantidad de valdenses, como consecuencia de la persecución desencadenada años antes en Heilsbronn y Würzburg, y se alojó en casa de Francisco Berner; pero la inquisición venía sobre sus pasos. Arrestado, sometido a extenuantes interrogatorios y torturado, acabó renegando y proveyendo informaciones sobre el movimiento a la policía eclesiástica. No bien se repuso, se retractó de cuanto había dicho bajo tortura, y en marzo de 1458 subía a la hoguera, juntamente con una herman en la fe, Anna Weiler.

Para la obra entre los valdenses del Brandeburgo, Reiser había designado a Matteo Hagen, quien desempeñaba el oficio de sastre en su país de origen —Selchow— y que muchas veces había visitado Bohemia. Éste emprendió con energía el servicio al cual había sido llamado; había presidido reuniones regulares, por lo menos en una

docena de aldeas, cuando fue apresado por la inquisición y enviado a la hoguera, en Berlín, el 27 de abril de 1458.

Organizada por los frailes menores, la acción represiva abarcó una vasta región y, de las confesiones de los arrestados, se supo que aquellos valdenses eran, en gran parte, descendientes de la primera colonización. La nueva onda de persecuciones renovó en los predicadores itinerantes la tensión entre la urgencia de una predicación pública del Evangelio y la necesidad de una vida organizada, defendida por el secreto. En la senda de Federico Reiser, ellos alimentaron su fe con una doctrina influida por el husitismo, pero conservaron, sin embargo, sus propias tradiciones. Por ciertos actos inquisitoriales de junio de 1462 sabemos que los valdenses de Altenburg y de Zwickau se reunían clandestinamente al caer la noche, y su ministro Nicolás Schneider explicaba el Evangelio, recibía las confesiones, distribuía la comunión con el pan y el vino a los adultos y también a los niños.[31]

Muerto Reiser, la organización del servicio itinerante fue llevada a cabo por Esteban de Basilea, ganado para el movimiento por el propio Reiser, en 1435. Cuando se encontró a la cabeza de los "Hermanos fieles", ya había estado en Estrasburgo; había tenido a su cargo a los valdenses austríacos e intervenido en los encuentros periódicos de los responsables de la diáspora europea. Entabló buenas relaciones con los husitas, en particular con Martín Lupac, un teólogo que desde 1435 operaba en estrecha coordinación, aunque con espíritu crítico, con Rokyana, y tuvo papel importante en los encuentros organizados en Moravia meridional, hacia 1460, con los primeros Herr manos bohemios, agregados a la comunidad naciente. Pero la inquisición pudo ponerle encima las manos también a él, y en 1467 fue condenado a la hoguera, en Viena. El pensamiento radical de los husitas no se transmitió a los valdenses sólo a través de la fina trama de las relaciones que sus ministros tenían con los Hermanos fieles y también con los otros; la literatura husita —que por medio

31 *Errores Waldensium prope Aldenburg,* ed. Müller, ZBC II (1908), págs. 75-88. Cf. H. Boehmer, *Weldenses in Zwickau,* NASG XXXVI (1915), págs. 1-38. No conocemos los actos de una inquisición similar que tuvo lugar en Glauchau, pero tenemos noticias de la campaña emprendida dos años antes por el obispo Juan III de Eichstädt. Cf. S. Rietzler, *Geschichte Bayerns,* III, Gotha, 1884, pág. 807.

de depósitos distribuidos por diversas ciudades europeas se difundía en la diáspora— fue otro notable instrumento de transmisión. El amor exclusivo por la Sagrada Escritura y su difusión en lengua vulgar se renovaba y beneficiaba ahora gracias a la invención de la imprenta. Es probable que el Nuevo Testamento en alemán, difundido por Reiser y sus colaboradores, fuera de origen bávaro, pero redactado sobre una traducción latina que llegó a Bohemia desde el sur de Francia, es decir, sobre el mismo texto utilizado ocho años después de la muerte de Reiser para la edición alemana del Nuevo Testamento, que difundieron los hermanos fieles.

En las primeras décadas del siglo XV, comenzaron a circular en los ambientes valdo-husita dos homilías atribuidas a "Pedro Valdo, cardenal romano", pero que posiblemente habían salido del grupo de Reiser, si no del mismo Reiser. Las dos homilías —sobre la Epístola a los Gálatas— insistían sobre una serie de contraposiciones: frente a la misión humilde y directa del apóstol Pablo está la desmentida ambición de dominio del papa; mientras Pablo se jacta de su exclusiva obediencia al Espíritu Santo, el papa se ha hecho mandar por el emperador romano, apoyando su autoridad sobre la donación constantiniana. Los que imitan al apóstol tienen el derecho de predicar libremente, pero la iglesia romana ha dado el primado a la misión canónica, ha perseguido a los predicadores y ha reducido la cristiandad a un desierto espiritual.

Debe señalarse, además, al anónimo autor valdo-husita de dos notables tratados sobre el culto religioso, que puede ofrecerse tan sólo a Dios: éste se presenta como discípulo de los teólogos checos y es portavoz de un grupo duramente perseguido por su negativa a servir a la criatura, en lugar de servir al creador. El autor escribe "por la reforma de la fe" y porque los predicadores —después de haber renunciado a fábulas tales como la del fuego del purgatorio y las oraciones por los muertos— siguen "desnudos a un Cristo desnudo".

Hacia 1485, dos teólogos alemanes —Juan de Lubeck y Nicolás Rutze— cuidaron la traducción y la edición de la *Exposición de la fe* y del *Librito sobre fe, esperanza y caridad* de Juan Hus. Probablemente, hasta ellos llegó la propaganda de los Hermanos fieles. El primero, cumplidos sus estudios en Rostock, había escogido a Praga como patria de elección y se había convertido en profesor universitario. En la traducción de los textos husitas introdujo dos variaciones significativas: rechazaba cualquier justificación del juramento, que

Hus en cambio aceptaba, y omitía la mención del purgatorio. Nicolás Rutze parece haberse ocupado de hacer imprimir las traducciones en Lubeck, en tanto en su ciudad natal de Rostok atendía la riesgosa gestión de un depósito de libros husitas, que a su muerte pasó al comerciante Hans Kaffmeister, "devoto de la verdad evangélica". No queda dicho que las variantes "valdenses" de los textos husitas no fuesen de Rutze, pero para nosotros es interesante reconocer los vestigios de una circulación de ideas a través de textos originales o traducciones, en el período del nacimiento de la imprenta.

La Unidad de los Hermanos bohemios —separada del utraquismo husita por el problema de la sucesión apostólica— diez años después de haberse constituido, resuelve elegir y formar sus propios ministros para la predicación y la cura de almas. Esta resolución se tomaba en 1467, cuando Nicolás de Pelhrimov gemía en las prisiones reales y los únicos herederos del sacerdocio taborita eran los ministros de los Hermanos fieles. Si pensamos en el carácter de la colaboración entre taboritas y valdenses y en sus recíprocas contaminaciones teológicas consiguientes, no causa asombro que los Hermanos de la Unidad se dirigieran a Esteban de Basilea.

Pero en el seno de la naciente Unidad de los Hermanos bohemios se manifestaron, al principio, resistencias y principios de polémica, tanto hacia los valdenses como hacia Martín Lupac, quien había hecho de intermediario, o los husitas moderados. En uno de sus documentos oficiales de 1464 estos hermanos solicitaban, de los predicadores, pobreza absoluta y el compromiso de ganarse la vida trabajando; reprochaba a los ministros valdenses de Alemania el entregarse al comercio y acumular riquezas, terminando por ahogar sus mejores disposiciones para el servicio cristiano. Una vigilia de oración, a la cual fueron invitados también los valdenses alemanes, debía preparar la decisión última sobre el problema del ministerio. En marzo de 1467, se hizo en Lhotcka la elección, mediante el sorteo de los nombres de tres candidatos, que inmediatamente fueron reconocidos ministros por designio de Cristo. Empero, casi para subrayar su solidaridad con la obra anterior a la reforma bohemia y para insertar el acontecimiento de Lhotcka en lo concreto de una línea histórica, los hermanos quisieron concluir las tratativas abiertas tiempo atrás. Se le encargó al hermano Miguel —sacerdote ordenado en Italia, que había recibido una formación husita y, como ministro de Tabor.

conocía bien a los valdenses— que se apersonara ante un ministro valdense, posiblemente Esteban de Basilea, para recibir la imposición de manos. Entretanto, Esteban había sido aprehendido por la inquisición, de modo que el hermano Miguel se dirigió a otro valdense, tal vez Martín el Alemán. Después, de regreso en Bohemia, transmitió esta consagración al hermano Mateo.

A pesar de algunas reservas formuladas, la Unidad de los Hermanos bohemios heredó de los taboritas un fuerte sentido de solidaridad con los valdenses. Incluso, en oportunidad de la persecución que azotó a los valdenses del Brandeburgo (1470-1478), la solidaridad bohemia se puso de manifiesto sin reservas: los creyentes pasaron pruebas terribles, muchas personas sobrellevaron un duro invierno en los bosques, rastreados por la policía; el ministro Pedro Weber fue muerto porque había llevado desde Bohemia un escritor teológico. Los hermanos de la Unidad enviaron una delegación que fue capturada en Glatz; entonces, mandaron la segunda, y ésta pudo organizar la emigración de numerosos valdenses del Brandeburgo a Lanskroun, en Bohemia, y a Fulnek, en Moravia.

El valdismo latino y los husitas

Hemos consignado cómo la situación determinada por la protesta husita implica a la diáspora valdense de lengua alemana, tanto, que se establecen recíprocas influencias y estrechas relaciones entre los valdenses y el ala radical del husitismo en particular. Deseamos ahora extender el estudio al valdismo franco-italiano, si bien señalamos que la documentación disponible no es abundante ni fácil de interpretar.

El gran miedo de que los hechos de Bohemia inspirasen otras revoluciones provocó una ola de medidas represivas en todo el Occidente; a su vez, el malestar social no pocas veces se manifestaba en ataques violentos contra la institución eclesiástica. El 1548 no sólo es el año del martirio de Federico Reiser en Estrasburgo y de Hagen en Berlín, sino también el del inicio de la *Historia Bohemica*. En Viterbo, el italiano Eneas Silvio Piccolomini emprendía una obra que en sus dos tercios estará dedicada a los husitas. Siete años antes había visitado personalmente a los taboritas, y sabía cómo éstos tenían en alta estima a los valdenses, "enemigos capitales de la sede apostólica". Por lo más, a los valdenses no había necesidad de irlos a buscar muy lejos; estaban en Calabria y Apulia, en Umbría y en los

Abruzos, en Espoleto y en los Valles piamonteses, en Saboya y en el marquesado de Saluzzo.

El terror a la difusión del contagio husita —entre "bohemios" o "wycliffitas" o "valdenses"— provocó también en los valles de Bardonecchia, Oulx y Cesana un reinicio de las persecuciones (1432); en Exilles, las condenas fueron tan duras que la mayor parte de los valdenses buscó salvarse, emigrando a tierras menos expuestas al accionar inquisitorial. Pero la impresión general que nos dan los documentos, es de una extrema confusión ideológica, tanto entre los perseguidos como entre los perseguidores. Los primeros se deslizan, a menudo, en un sincretismo doctrinal del cual es difícil extraer el filón originario; también los inquisidores, un poco en todos lados, usan el nombre "valdense" como sinónimo de hereje en general e incluso de brujo, hechicero, astrólogo, etc.; la acusación de "valdesía" era de las más peligrosas e infamantes. Perseguidos durante un lapso demasiado largo, cátaros y valdenses y frailes menores se mezclaban, tanto como para hacer entonces difícil su identificación a través del testimonio y los sumarios de la inquisición.

En los dominios de Amadeo VIII —el primer duque de Saboya, quien fue posteriormente el antipapa Félix V— la represión de la herejía había sido quitada a los dominicos y confiada al clero secular. El duque había intuido cuáles eran los problemas provenientes de la revolución husita, y trató de separar en el terreno legislativo los deberes del Estado de los inherentes a la iglesia, aligerando las medidas represivas. Un aligeramiento relativo, por cierto, pues son de aquellos años las insurrecciones populares de Savigliano (1545) y de Angrogna (1448). En octubre de 1451 se abrió en Pinerolo un proceso contra Felipe Regis, un valdense del Valle San Martino que, juntamente con Francisco Aydetti, de Val Perosa, ejercía en los altos valles la función de "lugarteniente" de los maestros valdenses itinerantes. Regis reveló que los lugartenientes tenían derecho a recibir las confesiones de los fieles en los períodos de ausencia de los barbas, quienes venían cada año, por lo que él sabía de Val Freyssinière, de Means de Susa y de Manfredonia, en las Apulias. En Manfredonia, entonces, se encontraba el centro de toda la organización, y cada año, en el mes de marzo, los lugartenientes llevaban a ella las colectas —a veces muy considerables—, de los fieles; durante el viaje, se disfrazaban de pequeños mercaderes. El desdichado Regis reveló no pocos nombres de padres de familia valdense: 6 de Torre Pellice,

38 del Valle San Martino, 21 de Villasecca, 11 de Rodoreto, 13 de Massello, 9 de Prali. Las doctrinas profesadas por los valdenses en este momento eran en gran parte tradicionales: creer en un solo Dios y confiar en él únicamente, la doctrina de los dos caminos, la negación del purgatorio y la inutilidad de los sufragios por los muertos, de las fiestas de los santos y de las funciones litúrgicas, el rechazo radical de la transustanciación eucarística y del nacimiento virginal de Jesús. Parecería que influencias cátaras hubiesen alterado el antiguo "credo" cristológico de los valdenses de los Alpes.

En Italia meridional, la represión antivaldense fue más bien blanda en el curso del siglo XV, aunque en diversas ocasiones los inquisidores franciscanos no dejaron de relevar que, justamente en el Sur, tenía su núcleo activo la organización de los barbas itinerantes. Por el contrario, la máquina inquisitorial se empeñó a fondo en las zonas alpinas, donde se registraba un *crescendo* de violencias: a las proclamas y decretos del duque Amadeo IX y de la inquisición siguieron los suplicios de Cúneo (1469, 1471) y de Turín (1471). En 1476, la regente Yolanda desencadenaba una represión general.

En esta situación, la resistencia de los valdenses adquiría dimensiones que no encuadraban en su doctrina tradicional de la no violencia: la guerrilla, la oposición a los vejámenes, llevada con todos los medios, a veces la acción agresiva para prevenir o desalentar al adversario, entraron a formar parte de la trama de las relaciones entre el poder político eclesiástico y una población por mucho tiempo injuriada y provocada. En 1483, los habitantes de Val Luserna se levantaron contra los señores feudales del lugar y, durante años, mantuvieron una encarnizada resistencia, de modo tal que el papa Inocencio VIII llamaba la atención a Alberto Cattaneo —nuncio y comisario apostólico para los territorios a caballo de los Alpes— sobre los "Pobres de Lyon o Valdenses", que habían llegado

> a una guerra abierta sin el temor de presentarles resistencia a sus señores temporales y de devastar sus posesiones, expulsarlos con sus familias de sus moradas e impedirles retirar sus rentas

El pontífice exhortaba al rey de Francia, el duque de Saboya y a los señores feudales a darle ayuda a Cattaneo, para "aplastar como a víboras venenosas" a los valdenses y a todos los herejes.

Tanto las promesas de sometimiento como los manifiestos de acusación pública no dieron resultado. El parlamento de Grenoble

mandó al alto Delfinado un ejército a las órdenes de Hugo de Palud (marzo de 1488), y sólo entonces los valdenses de Val Clusón enviaron con urgencia dos delegados suyos —Juan Campi y Juan Desidèri— al nuncio Cattaneo, quien nos ha conservado el extracto de sus declaraciones. Dijeron:

> ...Vosotros habéis resuelto destruir nuestra ley y nuestra secta; mirad de no injuriar a Dios y de no provocar su ira y, creyendo hacer el bien, de no hacernos culpables de un grave crimen, como el que en un tiempo cometiera Pablo. Nuestra esperanza es en Dios, nosotros deseamos agradarle a Él más bien que a los hombres y no tememos a aquellos que matan el cuerpo pero que no pueden matar el alma. Por lo demás, si tal es la voluntad de Dios, todos vuestros esfuerzos contra nosotros serán vanos. [32]

Desdichadamente, este manifiesto de estilo husita no hizo vacilar al nuncio y mucho menos detuvo la mano de los nuevos cruzados, que masacraron sin piedad a los valdenses. En marzo, la persecución pasó como un flagelo sobre el valle Clusón, en abril se instalaba en los valles Vallouise y Freyssinière; desde allí llegaba al Argentière. En julio, Cattaneo instruía los primeros procesos inquisitoriales y anunciaba al papa la buena noticia de una plena victoria. Entre tanto, el rey Carlos VIII y el arzobispo de Embrún se repartían los bienes de la pobre gente masacrada, en fuga, en prisión. Estos hechos atroces acentuaron el reflejo de los franco-valdenses hacia las zonas alpinas de la vertiente italiana, un fenómeno que resultaba favorecido por una situación político-religiosa más tolerable.

El nuncio Cattaneo no sólo reveló esta emigración hacia el interior del área alpina, sino también hacia la Liguria y la Italia meridional donde, decía él, residía su jefe supremo. En efecto, los barbas provenían en buen número del centro-sur de la península, donde los fermentos heréticos se alimentaban de situaciones locales de descontento y de contrastes político-religiosos. Hacia el fin del siglo, Umbría y los Abruzos, entre Espoleto y Aquila, adquirieron particular relieve. Los grupos valdenses pudieron aprovecharse del hecho de que en los territorios pontificios el proceso de consolidación del poder estatal había tenido una evolución más lenta que en otros lugares.

[32] En D. Godefroy, *Histoire de Charles VIII*, París, 1684, pág. 277. Cf. BV, 596. Texto latino en Em. Comba, *op. cit.*, pág. 406 y parcial trad. italiana en T. Balma, *Il martirio di un popolo*, Milán, 1933, pág. 63.

Sobre el cerro de Costapiana, entre Pragelato y Oulx, fueron arrestados en 1492 los dos barbas, Francisco de Girundino y Pedro de Jacopo de Alviano. Francisco —que en el momento de su ordenación para el ministerio itinerante había tomado el nombre de "barba Martín"— venía de la central de Espoleto, y de sus confesiones recabamos un interesante bosquejo biográfico: él se había familiarizado con el servicio al cual se sentía llamado por Dios, mientras acompañaba a su padre, también ministro, quien lo había llevado hacia 1476 a Génova, Bologna, Lucca y las partes altas de la Marca; había pasado luego a acompañar al barba perusino Barnovo y al barba Josué, de la jurisdicción de Camerino. Por fin, un barba Andrés lo había conducido ante el "gran maestro" de la fraternidad, Juan Antonio, quien residía en los estados pontificios. Tras seis años de servicio en Italia fue destinado al extranjero y, junto con otro espoletino, barba Antonio de Filocalia, había estado una vez en Provenza y otras en Alvernia y Burdeos. En el territorio limousino se encontró con otros cinco ministros provenientes de Espoleto; también estuvo en Lyon, donde Francisco de Girundino participaba de una conferencia de ministros (1490). Desde Lyon se dirigió al Delfinado, junto con Pedro de Jacopo —llamado "barba Juan"— para visitar a los hermanos valdenses; luego, retornó a Lyon; marchó hacia Ginebra y, a través de Saboya, reingresó en Italia. Antes de concluir su viaje a Espoleto, se propuso visitar a los hermanos lombardos y a dos colegas, en Tortona. Un itinerario asombroso, que hemos reconstruido detalladamente para tener una imagen visual de la movilidad, la estrategia operativa de los ministros itinerantes en general y la contribución de los valdenses del centro-sur de Italia a la vida del movimiento en su conjunto. No olvidemos que en la misma época, en Francia, en las montañas del Valentinois (Vercors), operaban barbas provenientes de Piamonte y Lombardía.

De un cotejo entre las doctrinas profesadas por el grupo de los espoletanos y los valdenses perseguidos en los altos valles ítalo-franceses (1492-1506), resulta evidente un acuerdo de fondo: la oposición a las riquezas y a la corrupción de la iglesia romana, una actitud "donatista" que pone en duda la validez de los actos sacramentales cumplidos por sacerdotes simoníacos, la clandestinidad del movimiento conservada aun a costa de un declarado nicodemismo; la certeza de que la iglesia minoritaria de los "pobres de Cristo" preserva al mundo de la ruina, tiene una función escatológica.

Si bien no encontramos signos de contacto valdo-husita entre los espoletanos, no sucede lo mismo con los valdenses de los Alpes quienes, alcanzados por la propaganda husita en los años 1430, fueron fuertemente influidos, como testimonian los actos de las inquisiciones que padecieron en el primer decenio del siglo XVI.

Una serie de persecuciones y procesos —en 1504 y, más aún, en 1509— ponía al descubierto una vasta diáspora valdense en los altos valles del Po y permitía establecer la existencia de contactos e influencias sorprendentes entre estos devotos y los husitas. La intervención en la región de Saluzzo, del inquisidor dominico Ángel Ricciardino, concluía con las hogueras encendidas en Croesio (marzo de 1510), pero tres meses más tarde le siguió una "cruzada" a las órdenes de G. A. Saluzzo Castellar. Según un esquema que desde ahora nos será familiar, los valdenses que se habían alzado y organizado en bandas, cayeron sobre el valle de Paesana con el propósito de recuperar sus casas y bienes. Se llega a una solución de compromiso que para terminar, vuelve endémico el fenómeno de la protesta que desemboca en violencia. El inquisidor Ricciardino, como conclusión de los numerosos interrogatorios, redactó una lista de "errores" de los valdenses de Paesana a la que pertenecen estos datos: los valdenses esperaban una renovación de la iglesia y de la sociedad mediante la intervención providencial de hermanos provenientes de países liberados. Algún día vendrá desde Bohemia un rey valdense, a la cabeza de un ejército liberador, destruirá las iglesias hechas por la mano del hombre, aniquilará a los sacerdotes y secuestrará sus riquezas, abolirá todo impuesto y explotación de los pobres, establecerá la comunión de bienes, y todos los hombres serán colocados en un pie de igualdad frente a la ley del rey bohemio.[33] Aquí no tenemos una alusión a una personalidad bohemia contemporánea, sino una feliz trasposición en clave socio-religiosa de la leyenda popular del rey liberador. Los 63 *Errores valdensium in Paesana commorantium* conciernen, en gran parte, a las opiniones compartidas por los Hermanos fieles de Bohemia, y no debe sorprender que también el rey liberador sea esperado como proveniente de aquel lejano país.

[33] A. Pascal, *Margherita di Foix e i valdesi di Paesana,* en "Athenaeum" 4/1 (Pavía, 1916), págs. 40-45: *Errores waldensium in Paesana commorantium* (Errores de los valdenses que viven en Paesana).

La duda doctrinal de los valdenses latinos, en este fin de siglo, hubiera podido encontrar un correctivo en la experiencia y en la reflexión teológica de la Bohemia husita, pero las tentativas en este sentido se hicieron muy difíciles por las persecuciones, por la distancia geográfica y por la diversidad de lenguas. Es cierto que algunos escritos husitas, y en particular los cantos e himnos, estaban escritos en lengua checa, pero la mayor parte de la vasta producción se hallaba en latín. Esto no quita que los valdenses del occidente neolatino usufructuaran muy modestamente tales posibilidades. Junto al tratado de Nicolás de Dresde *Alcuns volon ligar la parolla de Dio* debemos recordar el retoque hecho por los valdenses a un librito de Juan Hus, dedicado al matrimonio. El mártir lo había escrito en Constanza, en la cárcel, a pedido de uno de los carceleros —el italiano Roberto— que estaba por casarse, y el traductor valdense reprodujo fielmente el texto, pero por precaución omitió la parte introductoria y agregó pasajes del *Pastor de Hermas*. La obrita, en la versión que conocemos, se difundió a principios del siglo XVI, mas es probable que haya tenido una redacción más antigua. [34]

La adaptación valdense de la *Confesión de fe y apologia taborita* tuvo importancia mucho mayor. Redactada por Nicolás de Pelhrimov, la declaración taborita era el resultado de reiterados esfuerzos hechos con el objeto de convencer a las husitas moderados del fundamento escritural en el que se apoyaba el radicalismo taborita; de ahí que se dirigía a la cristiandad entera para incitarla a liberarse de los abusos del estado constantiniano de la iglesia y para que volviera a encontrar en la Escritura y en el ejemplo de la Iglesia Primitiva los criterios de la reforma. Su recomposición valdense, distribuida en diversos tratados —que en algunos manuscritos están reunidos bajo el título general de *Tresor e lume de fe*— carece de la fuerza polémica del original. El autor reflexiona quietamente; al corte propagandístico del documento prefiere un empeño didáctico-pedagógico. El esquema de la Confesión taborita es ampliado con la inserción del Credo Apostólico y la explicación del Padrenuestro y del *De ecclesia* y *De mandatis Dei et oratione dominica* de Juan Hus. [35]

34 Molnar, *Hus, De matrimonio and its waldensian versions,* CV I (1958), págs. 142 157.

35 Cf.. la documentación en Molnar, *Luc de Prague et les vaudois d' Italie,* BSSV N. 90 (1949), págs. 40-64 y los artículos sobre Lucas de Praga aparecidos en CV a partir de marzo de 1960.

En Bohemia, la segunda generación de los Hermanos fieles era más cauta y reservada respecto de los valdenses, como lo ejemplifica muy bien la actitud de su teólogo más destacado, Lucas de Praga. Este había advertido la importancia que para la generación precedente tuvo el contacto con la diáspora valdense, y quiere emprender una suerte de reconocimiento hasta Italia, para verificar personalmente la situación del valdismo. Viaja a Roma, en Fabriano tiene contactos con el centro Espoletano, pasa por Florencia, donde en mayo de 1498 —junto con su compañero Juan— asiste al suplicio de Jerónimo Savonarola. A su retorno, Lucas daba una sobria relación de su viaje y no disimulaba una especie de desencanto, experimentado en su contacto con los valdenses de Italia central. De todas maneras, antes de 1516, parece que una delegación partió desde Bohemia en procura de "los valdenses en Italia", y que a ésta le sucedió una visita de delegados italianos a los hermanos bohemios.

Probablemente, como consecuencia de estos contactos, se difundieron en el área del valdismo ítalo-francés diversas traducciones y arreglos, de escritos de Lucas de Praga.

Sin embargo, queda dicho que Lucas de Praga tuvo cuidado de tomar distancia respecto de los valdenses italianos; en su comentario al *Apocalipsis* (1501), insertaba una larga lista de herejes y allí colocaba también a los valdenses, los cuales habrían sido perseguidos por el emperador porque protestaron contra las tendencias arrianas por él manifestadas; como si fuera poco, en una reiterada súplica dirigida al rey de Bohemia (1509), rechazó la acusación de que la Unidad de los Hermanos se asemejaba a la secta valdense, afirmando que la causa de los hermanos no tiene nada que ver con la herejía.[36]

Pese a esta actitud —que en parte va, sin duda, adscripta a razones tácticas— Lucas de Praga ejerció una amplia influencia sobre el valdismo de los países latinos. Ayudó a aquellos creyentes a ver con claridad que la reforma de la iglesia no era, en sustancia, una necesidad de orden moral, ligada a la decadencia disciplinaria de la iglesia, sino más bien una necesidad de orden teológico, originada en aquel redescubrimiento del Evangelio, que no estaba confiado sólo a los especialistas oficiales, sino a los "leprosos", los hermanos mínimos de las comuni-

[36] Molnar, *Luc de Prague*, cit., págs. 47-49, 52. Edic. Molnar, *Bratrí a král*, *Zelezny Brod*, 1947; Molnar, *Luc de Prague* cit., págs. 60-62; Molnar, *Luc de Prague, édifiant la communauté*, CV V (1962), pág. 195 y sigs.

dades cristianas. Subrayaba la función ministerial de la meditación de la Sagrada Escritura, de la comunidad organizada y del uso correcto de los sacramentos, pero ponía el acento en la iniciativa creadora de la gracia que en Cristo llama a la criatura a vivir el Sermón del Monte en su dimensión temporal y escatológica. Las iglesias particulares son "unidades", y la Iglesia Universal se realiza a través de ellas en la medida en que ellas están disponibles para las "cosas esenciales" de la obra salvadora de Dios.

En este cuadro evolucionaba el pensamiento de una parte, por lo menos, de los barbas valdenses, cosa que confirma un testimonio de los polemistas antivaldenses que estaban activos en Piamonte, a principios del siglo XVI. En 1510, fray Samuel di Cassini publicaba en Cúneo una *Victoria triunfal contra los errores de los valdenses*, y luego un *De statu Ecclesie (...) libellus feliciter incipit contra Valdenses qui hec omnia negant.* Conocía a los valdenses en persona, por haber predicado en los valles de los Alpes Coccianos cuando era joven, pero también sabía que otros de sus correligionarios se encontraban también en los "latibuli di Puglia" *; había leído los libros de edición valdense que circulaban en Liguria y en Piamonte y su tarea consistía en criticarlos. Se trataba de cinco libros, y uno solo de ellos —el *Libro expositivo*— que parece de origen local y en lengua italiana, presenta afinidades con la Confesión de los taboristas. [37] La polémica de di Cassini es interesante y testifica, en el alba del gran siglo de la Reforma europea, un cierto despertar del valdismo bajo el signo de su adhesión a las ideas de origen husita.

Claudio de Seyssel, convertido en arzobispo de Turín en 1517, encontró la misma actitud en los valdenses del Piamonte. Mientras visitaba sus valles durante el verano de aquel año, ofreció ingenuamente indulgencias en nombre del papa, y obtuvo un enérgico rechazo: "Estos valdenses —escribía después— se la toman con la avaricia de los curas y rehúsan obedecer al propio soberano pontífice". Para refutar sus errores, en un tratado antivaldense, se detenía a considerar sus doctrinas

* *N. del T.:* cuevas de Apulia.

37 Fray Samuel en su *De statu ecclesie* (R. Cegna, *La polémica antivaldese di Samuele di Cassini O.F.M.*, BSSV n. 115 (1964), pág. 17 consigna una cita valdense del sermón de Hus *Dixit Martha,* que en la *Confessio* de los taboritas se encuentra en el cap. 16, en el contexto de la cita de Nicolás de Dresde (trad. Molnar, 1972, págs. 98-99; cf. Cegna, *L'Ussitismo piemontese nel' 400,* RSLR VII (1971), pág. 59.

acerca de la Iglesia: en su primera parte defendía las doctrinas tradicionales de los sacramentos, del purgatorio y de la vida futura; en la segunda, atacaba el exclusivismo bíblico de los valdenses. No sólo les reprochaba que recurrieran a la Escritura como única autoridad, sino también aquella certeza de que en Cristo y en él solamente hay abundancia de gracia, por lo cual todo el sistema sacramental y eclesiástico resultaba redimensionado y considerado según una medida inédita y relativa. [38]

Nota Bibliográfica

La presencia de los valdenses en la Bohemia prehusita ha sido objeto de dos estudios clásicos de autores checos separados entre sí por dos generaciones enteras: Frantisek *Palacky, Ueber die Beziehungen und das Verhältnis der Waldenser zu den ehemaligen Sekten in Böhmen*, Praga, 1869; Rudolf *Holinka, Sektárství v Cechách pred revolucí husitskou*, Bratislava, 1929. Importantes contribuciones recientes: Ivan *Hlavacek, Inkvisice v Cechách ve tricátych letech 14 století*, en CSCH 1957, págs. 526-538; Amedeo *Molnar, Les vaudois en Bohême avant la révolution hussite*, en BSSV n. 116 (1964), págs. 3-17; *Id., La "Valdensium regula" du manuscrit de Prague*, BSSV n. 123 (1968), págs. 3-6.

Para el período husita sigue siendo fundamental el libro de *F. M. Bartos, Husitstvi a cizina*, Praga, 1931, completado por las investigaciones de Am. Molnar y de Romolo Cegna. De este último véase especialmente *L'ussitismo piemontese nel '400*, en RSLR VII (1971), págs. 3-69.

38 R. Cegna, *Il "Tractatus de divina providentia" di Claudio di Seyssel*, RSLR I (1965), págs. 109-116. Del mismo autor, en preparación, un estudio sobre la polémica antivaldense del escritor de la famosa *Monarchie de France* (edic. J. Poujol, París, 1961), cf. Ern. Comba, *I valdesi prima del sinodo di Cianforan*, BSHV n. 58 (1932), pág. 26.

CAPITULO 8

PRIMEROS CONTACTOS CON LA REFORMA DEL SIGLO XVI

El carácter provisional de las formulaciones de la fe cristiana —una característica del valdismo a través de los siglos— se manifestó frente a dos acontecimientos: la primera vez, al comienzo de la revolución husita; la segunda, durante los años decisivos de la primera oleada protestante.

En ambos casos se trataba de un compromiso solidario en un movimiento de renovación cristiano que, mientras destruía los métodos de testimonio impuestos a los valdenses por una situación inevitable de clandestinidad, respondía en gran parte a sus aspiraciones, y en ciertos aspectos, significaba una profundización y difusión de sus intuiciones evangélicas originales.

Estos dos hechos, sin embargo, ocurrían con el trasfondo de una crisis del valdismo que se había vuelto crónica a partir de fines del siglo XIV, crisis provocada por la renovación natural de las generaciones en el seno de una comunidad que originariamente había nacido sólo como respuesta al llamado del mensaje apostólico. En consecuencia, ni el husitismo ni la Reforma protestante se presentan como una simple prolongación de la protesta valdense. En el caso del movimiento husita, el mensaje valdense fue retomado e inserto en un contexto socio-teológico capaz de cuestionar las estructuras de la cristiandad occidental, pero su éxito fue limitado. La Reforma protestante logró establecerse sólidamente en muchos países, gracias al objetivo práctico seguido por los grandes reformadores: convencer al grupo político que tenía el poder, de tomar en sus manos la reforma de la Iglesia.

1. *LA REFORMA EUROPEA*

Si bien por la misión que atribuía a la autoridad, la Reforma tendía a cierto conservadorismo en el plano socio-político, era decididamente más radical en materia de doctrina. Desde este punto de vista, no compartía la actitud de permanente cuestionamiento de los valdenses y husitas radicales, sino que centraba definidamente su interés en el núcleo positivo, afirmativo, del mensaje neotestamentario: la iniciativa de Dios, que en Jesucristo busca al hombre perdido. En ésta, su humillación, Cristo nos constriñe a confiar en él, a amarlo, a buscar en él todo bien, y con ello nos libera de las obligaciones del legalismo religioso que que serviliza, que es la manifestación más astuta del pecado del hombre creador de un dios a su propia imagen— en rebeldía contra el Dios viviente, revelado por la obra de Cristo.

La gama bastante amplia y nada uniforme de las aspiraciones valdenses con respecto al porvenir, correspondía naturalmente a las diversas condiciones de vida y ambiente. Para quienes, durante generaciones, habían sido frustrados por una opresión violenta, la esperada renovación de la Iglesia y de la sociedad desembocaba en un universalismo casi fantástico, como hemos observado en los valdenses de Paesana y de la diáspora alemana, que habían vivido tantas situaciones desesperadas, por su condición de clandestinos. La gran renovación tomaba el aspecto de un reino de justicia igualitaria donde ellos habrían asumido finalmente el papel que les fue negado siempre: el rey liberador y justo procedente de Bohemia, según la esperanza de los valdenses de Paesana, será uno de ellos; y los valdenses de Freyssinière, de Argentière y de Val Clusón estaban seguros de que "la victoria" final habría sido de su comunidad: "ellos mismos tendrán la victoria".

Postergada toda preocupación por la ortodoxia doctrinal, se trataba sin duda de una manera popular y sugestiva de expresar esta esperanza por una reforma universal que —entre los husitas y los Hermanos bohemios— respondía tanto a un imperativo evangélico como a un análisis sobrio de las etapas recorridas por la cristiandad hasta la hora en que su traición le sería señalada por el canto del gallo.[1] La necesidad de un diálogo relacionado con la reforma de la Iglesia, claramente

[1] Imagen sugestiva de la que se sirve Lucas de Praga en su tratado *O obnovení církve* (de la reforma de la iglesia), de 1510.

afirmada por los valdenses de las tierras alpinas en 1488, es un testimonio precioso de esta orientación de sustancial apertura con respecto a las posibilidades del futuro.

A principios del siglo XVI, los valdenses y los Hermanos bohemios ya no son los únicos que tienen la sensación de que las cosas están por cambiar. Lucas de Praga —después de haber recorrido los Balcanes, Grecia, Alemania y también Italia, desde donde lleva hasta Bohemia algunos escritos de Savonarola— fue el primero en reconocerlo. El clima europeo se volvía favorable a una reforma religiosa y el prestigio del papado continuaba declinando un poco en todas partes. Las ideas de un humanismo cristiano ganaban terreno no sólo en Italia, su país de origen, sino más allá de los Alpes: "...mirando bien, cuando Erasmo, en su famoso prólogo de la edición crítica del Nuevo Testamento de 1516, auspicia la difusión de las Escrituras entre el pueblo y señala que su texto es la fuente de una espiritualidad más pura que la vieja y supersticiosa piedad de fines del Medioevo, no hace más que volver a plantear. bajo otro aspecto, los temas clásicos del radicalismo hereje de los Pedro Valdo, de los Wyclif y de los Hus".[2] En realidad, también Lucas de Praga —al menos por el momento— lo creía así, hasta el punto de querer enviar a Amberes, ante Erasmo, a una delegación de los Hermanos bohemios. Compartía entonces la idea, cara también a los valdenses, de un pequeño rebaño de elegidos, destinado a orientar al mundo al final de los tiempos, hacia la verdadera Iglesia, base de una renovación universal. Bien pronto esta idea fue retomada monopolizada e incluso endurecida— por la llamada ala izquierda de la Reforma, la de los anabaptistas y los entusiastas.[3]

A medida que se avanza en el siglo XVI se vuelven más raras las fuentes de información que señalen una presencia valdense en territorios del Imperio. Podemos suponer que fueron absorbidos por la Reforma oficial, o por el surgimiento de los radicalismos sectarios. Mientras permanece abierto el problema sobre la probable influencia valdense en estos últimos —porque falta una segura documentación— adquieren relieve significativo los primeros contactos entre los hermanos bohemios y los valdenses franco-italianos. Ello se debe, sin lugar a dudas, al carácter eclesial de los dos grupos: muy pronunciado en los primeros, acen-

[2] G. Spini, *Storia dell'età moderna*, Turín, 1965, I, pág. 57.

[3] Cf. F. Heyer, *Der Kirchenbegriff der Schwärmer*, Leipzig, 1939, pág. 68; F. L. Littell, *The Origins of sectarian Protestantism*, Nueva York, 1964, pág. 18.

tuándose progresivamente en los segundos a medida que su espacio se reducía hasta quedar limitado sólo al refugio alpino. Actualmente, la mayoría de los historiadores ya no acepta la tesis según la cual la reforma del siglo XVI habría sido el punto de convergencia de una serie de herejías que se remontaban al tiempo de los apóstoles, o bien de los esfuerzos de la prerreforma o, en particular, de la primera reforma de los valdenses y los husitas. Por otra parte, sería un error cerrar los ojos sobre los puntos reales de contacto entre la primera y la segunda Reforma. El problema fue también vislumbrado por los grandes reformadores en su período creativo y es sólo más tarde que lo abandonan, demasiado apresuradamente. Por último, los intérpretes posteriores de su pensamiento, lo han dejado de lado de manera sistemática.

Examinemos, para comenzar, el caso de Martín Lutero, el protagonista indiscutido de la Reforma protestante. Se le atribuye a menudo la responsabilidad de haber quebrado —como consecuencia de su reforma— la unidad de la cristiandad occidental: en primer lugar, y a propósito, él habría creado una nueva forma de cristianismo esencialmente diferente del catolicismo, y habría colocado al lado de la Iglesia Romana y contra ella, iglesias "protestantes". Este modo tan común de considerar los acontecimientos parece sobrevalorar el papel histórico de las personalidades eminentes. Para no pocos historiadores, la Reforma tiene una fecha precisa de nacimiento: el 31 de octubre de 1517, es decir, el momento que Lutero elige para publicar sus famosas tesis sobre la teoría de las indulgencias.[4] El gesto del reformador, sin duda significativo, no fue en realidad la señal de una ruptura; al contrario, en su nonagésima tesis se declaraba solidario con la iglesia establecida en la cristiandad y con el papa. Estaba preocupado por la reputación de éstos, hasta el punto de querer defenderla contra los herejes y los enemigos:

> Sofocar mediante la fuerza estas peligrosísimas argumentaciones de los laicos sin aducir razones es exponer a la iglesia y al papa a las burlas de los enemigos y hacer infelices a los cristianos.[5]

Vemos entonces que, en 1517 —aunque ya seguro en la afirmación de que "Dios no está de ningún modo tan cerca de nosotros como en la

[4] Para la discusión sobre la fijación de las tesis, cf. F. Molinari, *Lutero fra storia e leggenda*, SC XCV (1967), págs. 457-463.

[5] Para el tema en su conjunto cf. F. M. Bartos, *Das Auftreten Luthers und die Unität der Böhmischen Brüder*, ARG 1934, págs. 103-120.

humanidad del Salvador" y que su presencia no puede ser reconocida en ninguna otra parte [6] —Lutero se siente de tal manera solidario con la iglesia tradicional que desea armar su teología penitencial con argumentos auténticamente bíblicos contra aquellos que, haciéndose fuertes en la Biblia, rompen la unidad cristiana. Porque hay algo que subrayar: mucho antes de Lutero, el *corpus christianum* se había escindido y el papa estaba, efectivamente, desde hacía más de cien años, "expuesto a las burlas". Las fronteras de Sajonia, donde bien pronto el profesor de Wittemberg gozará de la protección del elector Federico el Sabio, se extienden a lo largo de ese reino de Bohemia totalmente habitado por herejes declarados, excepto un diez por ciento de la población, que ha permanecido fiel al papa no obstante la revolución husita, Lutero sabía lo que decía cuando hablaba de una "cristiandad hecha desgraciada", y compartía además la desconfianza general de los teólogos católicos respecto de la primera reforma en su conjunto. Esta habría asumido una "soberbia incorregible", precisamente entre los checos, los "bohemios", irrespetuosos del papa y de los alemanes, y en particular en el pensamiento sistemático de los teólogos de la Unidad de los Hermanos, los llamados "picardos". La imagen de los valdenses —fueran latinos o germanos— no entra en el cuadro del pensamiento del joven Lutero; los valdenses habían sido una vez activos, justamente en los alrededores de Wittemberg, pero cuando habla de los "waldenses" Lutero piensa en la Unidad de los Hermanos. [7]

Basta con leer atentamente sus cursos sobre los Salmos y la Carta de Pablo a los Romanos (1513-1516) para ver cómo en esa época Lutero padecía a causa del cisma husita, incapaz de aceptar la idea de que la Unidad de los Hermanos, por ejemplo, pudiese vivir una existencia auténtica totalmente aislada de la cristiandad occidental. Tras haber examinado la confesión de los Hermanos, redactada por Lucas de Praga, Lutero juzgó que era su deber acusar a estos "picardos" de insubordinación rebelde. Según él, ellos faltaban el respeto al primado pontificio, edificaban una comunidad cismática, utilizaban la santidad como pretexto para rechazar el valor objetivo de los sacramentos, y cosa aún más grave, despreciaban al mundo entero y rehusaban llevar la carga

[6] H. Strohl, *Luther jusq'en 1520,* París, 1962, pág. 156.

[7] WA 3, págs. 292-334; cf. p. ej. WA Ti 2, pág. 437: "Waldenses sunt methodici"

de la cristiandad que, con una responsabilidad compartida, está en camino hacia el cielo.

Es curioso comprobar que Lutero —llevado por la interpretación de los salmos 22 al 24 a formular una crítica muy dura a las indulgencias— se detiene en cuanto cree que su exégesis puede avalar la opinión de la Unidad. En Lutero, que en esa época tenía treinta y tres años, se nota —junto con el temor de hacer causa común con quienes la iglesia oficial había rechazado— la voluntad por trabajar en pro de una renovación en el seno mismo de la cristiandad, asumiendo sus debilidades concretas. Gracias a la existencia de los Hermanos bohemios separados de Roma, en el horizonte del futuro reformador se perfila ya entonces la alternativa entre ruptura y solidaridad.

> Nuestros tiempos son tan difíciles y peligrosos que, al amonestar a los cristianos, parece que agradamos a los herejes; y haciendo frente a los herejes parece que desviamos a los cristianos. de la verdadera piedad. El hereje Picardo se burla también él de las ceremonias supersticiosas, pero lo hace para poder despreciar orgullosamente y no para inclinarse misericordiosamente sobre los demás. Si fuera en verdad misericordioso no huiría de las católicos para formar su propia secta, sino que por el contrario, les tendería la mano a quienes están errados, cargaría su fardo y los ayudaría en una caridad común... Al escucharnos, el picardo triunfa, pero se equivoca porque —a pesar de la gran semejanza de los sonidos y de las letras— entre su lenguaje y el nuestro, la diferencia es tan grande como entre un hombre y un asno. [8]

Son expresiones poco agradables hacia los Hermanos bohemios y hacia la primera reforma en general, pero que de todas maneras muestran que el monje Martín estaba animado —más allá de cualquier otra consideración— por la voluntad de ejercer una caridad misericordiosa, solidaria con las debilidades de los demás, hacia la Iglesia una e indivisible, a pesar de los abusos que predominan en ella.

En esa misma época, Lutero ya había extraído de sus lecturas bíblicas los elementos esenciales de su eclesiología, bastante diferente de la sostenida por los teólogos más en auge, pero "aún no se había dado cuenta" —como muy bien lo ha destacado Henri Strohl— "que encontraría necesariamente una oposición, incluso más fuerte que sus afirmaciones sobre la justificación y la penitencia". [9] Para Lutero, la Iglesia era la realidad mística del cuerpo de Cristo, formada por los creyentes,

[8] WA 31, 1, pág. 476.
[9] Strohl, *op. cit.*, pág. 292.

pero que no se identificaba necesariamente con la iglesia visible y organizada. A pesar de ello, quería permanecer sometido al mismo orden establecido y a las reglas instituidas "por el antiguo acuerdo de la Iglesia toda", obligado a practicar esa caridad que, según sus palabras, no existía entre los herejes picardos. Lutero estaba convencido de la eficacia reformadora del testimonio de la Palabra recibida con fe y comunicada espontáneamente por los creyentes, y pedía que la unidad se mantuviera, evitando seguir el camino de "nuestros picardos y otros cismáticos".

A la luz de lo que hemos dicho, las *Resoluciones* que Lutero escribió en 1518 para justificar las noventa y cinco tesis, no hacen sino confirmar nuestra impresión: el gesto del 31 de octubre de 1517 fue concebido como defensa del honor de Cristo y de la Iglesia, con la esperanza de favorecer —en una discusión de las opiniones todavía no definidas dogmáticamente— la refutación de aquellos "que no siguen a la iglesia romana". [10] Aquel gesto, que más tarde será considerado como la señal del comienzo de la Reforma, llevaba en sí el compromiso innegable de una voluntad positiva de lucha en pro de una apreciación mejor de las funciones de la Iglesia así como era, en sus estructuras establecidas. La ruptura con la iglesia romana no era prevista solamente como una desgracia evitable sino que era condenada como un acto de irresponsabilidad en el cual habían incurrido los husitas y, sobre todo, los Hermanos bohemios.

Lutero sentía un respeto tan grande por el poder establecido y por la doctrina eclesiástica que llegó incluso —en sus *Resoluciones*— a hacer la apología del purgatorio, en polémica con Lucas de Praga, quien lo había negado resueltamente, siguiendo la línea más genuina de la tradición valdense y husita. Pero la posición teológica de los Hermanos bohemios no dejaba de interesar a Lutero, y la alternativa de una reforma que pasara a través de la ruptura con Roma —que se hizo realidad en Bohemia, en 1420— no iba a abandonarle nunca. Por el momento él no sólo la rechazaba, sino que además emprendió un análisis crítico de la posición husita. [11]

[10] Es el que dice en sus *Resolutiones*: "qui Romanam ecclesiam non sequuntur".

[11] Strohl, *op. cit.*, pág. 555. Cf. E. Peschke, *Die Böhmischen Brüder im Urteil ihrer Zeit*, Berlín, 1964, pág. 109 y sigs.

Este proyecto nunca pudo realizarse. Después de haber declarado, en mayo de 1518, en una carta al papa, que reconocía en su voz la de Cristo, que a través de él hablaba y obraba, tuvo bien pronto la amarga experiencia de no ser refutado con argumentos teológicos, sino juzgado por un adversario decidido a utilizar contra él cualquier instrumento de coacción. No por ello dejaba de esperar en la Iglesia y en su unidad; en el otoño del mismo año 1518, se proponía seguir reclamando a un papa que estaba mejor informado, una nueva convocatoria, esta vez del pontífice, para un futuro concilio. Sin darse cuenta, tomaba de esta manera el mismo camino que Juan Hus.

Sus adversarios, los representantes de la iglesia dominante, no dejaron de hacérselo saber. En la disputa llevada a cabo en Leipzig —julio de 1519— Lutero había sostenido la tesis del origen humano del papado, afirmando que el primado era, ciertamente, digno de respeto, pero no por derecho divino. G. M. Eck lanzaba entonces, sobre el doctor, la más peligrosa de las acusaciones: con esta tesis, Lutero había hecho suya la posición de Hus y de sus sucesores, debidamente condenada en 1415 por el Concilio de Constanza. Esto era poner a Lutero en la línea de aquellos herejes y cismáticos que él había desdeñado hasta entonces, por su audacia; protestó en la sesión, afirmando que siempre habia aprobado las decisiones del Concilio de Constanza sobre Hus. Pero cuando las discusiones continuaron en la tarde de aquel 5 de julio de 1519, Lutero volvió a plantear el problema: desaprueba, como lo ha hecho anteriormente, el cisma de los bohemios, mas su conciencia teológica lo empuja a reconocer que muchos artículos de Hus, condenados por el Concilio Ecuménico, tienen una marca profundamente cristiana y evangélica. Y para citar un ejemplo, Lutero proclamaba que era plenamente justa la afirmación de una sola y única Iglesia Universal, como lo sostenía Hus.

Estamos en un punto crucial de la lucha de Lutero por la Iglesia. Decididamente adverso a una reforma mediante una ruptura, por la intransigencia de los custodios del *status quo*, se ve obligado a proclamar su fe en la Iglesia Universal empleando las mismas palabras de un mártir muerto en la excomunión. Sería difícil imaginar una situación más paradójica, y sin embargo, ella está allí, para señalar la relación objetiva entre la primera y la segunda Reforma. Lutero mismo termina por reconocerlo, luego de haber leído *De ecclesia*, de Hus:

> Sin saberlo, lo que hasta ahora he creído y enseñado, es totalmente de Hus, y de Staupitz, y así sin saberlo, somos todos husitas, ¡y Pablo y Agustín! *¡Vide monstra!* ¡A qué punto hemos llegado sin haber sido guiados por los bohemios! [12]

En abril de 1521, polemizando con el dominico Ambrosio Catarino, ponía en evidencia el carácter antievangélico de las riquezas de la iglesia romana, y exclamaba: "Seré condenado por los santísimos satélites (del Anticristo) y marcado como valdense y wiclifita". [13]

Por su parte, los hermanos bohemios saludaron a la Reforma luterana sin asombrarse excesivamente. Reconocían que la interpretación luterana de la primacía de la gracia divina revelaba el aspecto fundamental de la obra redentora de Dios, que ellos mismos habían percibido en el curso de las discusiones internas de 1490. Uno de los hermanos —Juan Roh (muerto en 1547)— había tomado contacto con Lutero en Wittemberg en 1522, y el mismo Lucas de Praga fue inducido a tener correspondencia con el reformador. El resultado de la controversia amistosa que se siguió fue, por una parte, el tratado eucarístico de Lutero *Vom Anbeten des Sakraments des heiligen Leichmams Christi*, y por otra parte, la *Respuesta* de los Hermanos a Martín Lutero, firmada por Lucas en Mladà Boleslav, en junio de 1523. El teólogo bohemio era consciente de la validez teológica de las posiciones de los hermanos, a pesar de las reservas que venían de Wittemberg, y aceptaba con alegría una discusión sobre "la fe cristiana universal", mantenida, empero, dentro de los límites del Símbolo Apostólico. Por lo tanto, no estaba dispuesto a abandonar fácilmente sus posiciones. La Reforma, realizada de una manera parcial dentro de la Unidad de los Hermanos —como

[12] Carta a Spalatino, febrero de 1520; cf. G. Miegge, *Lutero giovane*, Milán, 1964, [2] pág. 252.

[13] *Ad librum Ambrosii Catharini responsio*, p. g IVa. Cf. Miegge, *op. cit.*, pág. 429. Además, cuando Lutero, en su famoso *De captivitate*, define al papa como el poder de Nimrod, el fuerte cazador, demuestra haber leído la documentación polémica presentada por los hermanos bohemios. Esta definición se remonta a Petrarca, que alude al papado de Aviñón. Las citas de las *Epistulae sine nomine* (ed. ital. de U. Dotti, Bari, 1974, ep. 8 y 18) del poeta italiano fueron, en realidad, incluidas por los hermanos bohemios en su *Excusatio Fratrum Waldensium* de 1508. Lutero pudo consultar fácilmente el texto que volvió a publicar Jacobo Ziegler en Leipzig, en 1512. Cf. A. Molnar, *Cola di Rienzo, Petrarca e le origine della riforma hussita*, P XIX (1964), pág. 222.

conclusión de una larga búsqueda comunitaria de la verdad evangélica—, tenía, según él, el derecho de ser reconocida como obra de Dios.

Mientras vivió Lucas de Praga (muerto en 1528), la Unidad continuó afirmando su propia independencia incluso frente al mensaje que venía de Wittemberg. Muerto Lucas, una moción del Sínodo de los Hermanos (1531) decretaba que sus escritos "no debían ser alabados ni ensalzados hasta las nubes, si ellos hubieran faltado a la verdad". Al año siguiente, al redactar su *Rechenchaft des Glaubens* —una confesión escrita en alemán para que fuese comprendida en el Imperio— los Hermanos proclamaban su solidaridad con la Reforma, una solidaridad de la que finalmente habían tomado conciencia, al punto de proclamar la posibilidad de una futura unificación. La confesión publicada en Zurich en 1532 no contó con el acuerdo de Lutero, quien publicó en Wittemberg una edición más conforme con sus propias ideas. Una nueva confesión de los hemnaso (1535) llevaba la intención de lograr un entendimiento con Lutero, quien la publicó tres años más tarde en latín. El acuerdo con el Reformador alemán fue pagado por los Hermanos bohemios con la renuncia al bautismo de los adultos que, hasta ese entonces, habían practicado junto con el bautismo de niños sometidos a la disciplina del catecumenato. En otros términos, los Hermanos fueron reconocidos por Lutero sólo en la medida en que ellos renunciaron a formar una comunidad de elección, a la que se llegaba por el compromiso personal. [14]

Esta evolución de los primeros contactos estables de los Hermanos bohemios con Lutero —tal como lo hemos explicado brevemente— presenta un interés particular si se la sitúa en el contexto de la historia valdense. En realidad, ella ofrece la única analogía válida con el acercamiento que en el mismo período tenía lugar entre los valdenses de los Alpes y la Reforma suiza y renana, tanto más si tomamos en cuenta que Lutero considera como valdense a los hermanos. La analogía es aún más curiosa si consideramos que las decisiones de los sínodos de Chanforan y de Prali provocan una ruptura consciente de la antigua solidaridad de los valdenses con los herederos del husitismo.

[14] Cf. A. Molnar, *Zum Gespräch zwischen Luther und den Böhmischen Brüdern,* Festschrift E. Barnikol, Berlín, 1964, págs. 177-185.

2. *LA LEVADURA VALDENSE*

Según los mismos valdenses, su dispersión geográfica en el siglo XVI cubría un espacio de ochocientos mil pasos, es decir, cerca de 1.200 kilómetros.[15] Esta vez, por excepción frente a una cifra que parece corresponder bastante aproximadamente a la situación de los valdenses franco-italianos, dispersos en Provenza, el Delfinado, en los Valles piamonteses, Lombardía y el centro-sur de Italia. Aunque es preciso duplicar la cifra para incluir también las regiones alcanzadas por el movimiento en Austria, Alemania y Bohemia, este gran ámbito geográfico —cubierto, según el barba Morel, "por las crecientes persecuciones"— no permite decir mucho sobre la consistencia numérica del valdismo. No hay razón para pensar que, en aquel momento, estuviese en aumento. A pesar de su carácter particular, los valdenses no podían escapar a las leyes sociales que enredaron a todos los movimientos heterodoxos del Medioevo: "No parece que el número de los heterodoxos, después del siglo XII, haya sido nunca tan exiguo como en el medio siglo anterior a la Reforma".[16] En una carta dirigida a Bonifacio Amerbach, en 1533, el jurista de Aviñón Juan de Montaigne estimaba que eran más de seis mil los valdenses de Francia y que una cifra aun mayor vivía en los valles: "Aquellos que han visitado esos valles" —aseguraba en 1544 la *Histoire des martyrs* escrita por Juan Crespin— "consideran que el número de sus habitantes puede llegar casi a las 8.000 personas".[17]

[15] "ab uni''s extremitate ad aliam intersunt plus quam octingenta milliaria", Morel a Ecolampadio en Dieckhoff, *Die Waldenser im Mittelalter,* Göttingen, 1851, pág. 366. Perrin ha calculado 800.000 valdenses, cf. Herzog, *Die romanischen Waldenser,* Halle, 1853, pág. 349. Ern. Comba, *Storia dei Valdesi,* Torre Pellice, 1950,[4] pág. 100, se ha contentado con 100.000 valdenses dispersos en toda Europa (cf. nota 17).

[16] Una de las razones de este fenómeno es indicado, en términos generales, por Gordon Leff: "La herejía medieval nace dentro de la sociedad medieval y declina con su superación" (G. Leff, *op. cit.,* pág. 47).

[17] Carta del 6 de mayo de 1533, ed. Hartmann, *Amerbachkorrespondenz,* IV, Basilea, 1953, pág. 217, n. 1749; cf. E. Arnaud; *Histoire des premières persécutions des Vaudois luthériens du Comtat Venaissin* (...), BSSV n. 9 (1892), págs. 6-7. Por el interrogatorio de un valdense arrestado en 1538, sabemos que existían cerca de diez mil casas valdenses o luteranas en Provenza, en el Condado Venusino y en el principado de Orange (Arnaud, *Histoire des Protestants de Provence,* París, 1884, pág. 13 y sig.). Pero esta última fuente tiende a exaltar los progresos de la Reforma y no habla únicamente de los valdenses. Cf. Crespin, *Histoire des martyrs* (...), 1608, pág. 111 y sigs.

Como excepción, los valdenses del Brandeburgo —que, después de haberse unido con la iglesia de los Hermanos fieles al husitismo, encontraron refugio en Bohemia y en Moravia entre los creyentes de la Unidad— diáspora valdense del Imperio, salió de las persecuciones más que diezmada. Es probable que sus restos hayan contribuido a popularizar la idea, muy difundida a comienzos del siglo XVI, de que la Iglesia había transitado un camino equivocado. Se comprobaba, todavía en los valles de Franconia, en Fichtelgebirge, Frankenwald y Vogtland, una mentalidad husito-valdense, aun cuando el miedo que ella provocaba quizás hiciese exagerar su importancia real. Como quiera que sea, los valdenses fueron obligados a proseguir sus actividades en estricta clandestinidad y ello, a pesar de las apariencias, es un indicio de repliegue.

El reformador de Estrasburgo, W. Capiton (nacido en 1478) recordaba que, en su infancia —pasada en Haguenau y en Pforzheim— había oído hablar acerca de una profunda penetración de ideas valdenses y husitas en medio de la población laica. Jacobo Wimpfeling (1450-1528), humanista alsaciano, escribía en 1515 un *Soliloquio por la paz de los cristianos* y manifestaba su temor de una ulterior difusión del "virus bohémico" entre el pueblo, si el clero se obstinaba en salvaguardar sus propios privilegios materiales. Es esto lo que había ya previsto en su fogosa predicación Geiler de Kaysersberg (1445-1510), quien retomaba la crítica de Juan Gerson al método usado por los grupos radicales para interpretar las escrituras y atacaba, en particular, a los valdenses de Estrasburgo. Según el abate benedictino Juan Trithemius (1462-1516), dos plagas corroen la médula del Imperio: los husitas y la confederación helvética. En Nüremberg, el gran literato y publicista Willibald Pirckheimer (1470-1530) pensaba que podía afirmar, en 1517, que la doctrina husita ganaba nuevos simpatizantes día tras día. En otras palabras, en muchas regiones de Alemania "los campesinos y los obreros urbanos, exasperados por el contraste entre su miseria y el fasto del clero, sienten renacer oscuramente el llamado secular de la herejía valdense y husita a la iglesia pobre de la edad apostólica, atisbando en el horizonte los signos de la liberación de sus propias cadenas. Por un lado y por el otro, Alemania no es más que un depósito de pólvora, que espera solamente una chispita para estallar". [18]

[18] Spini, *op. cit.*, I, pág. 53.

La intervención de Lutero precipita la situación, pues contribuye con una dimensión nueva a las viejas oposiciones populares contra el papado, el clero y los monjes. En Alemania, el elemento valdense de la población se sentía, ciertamente, en su elemento, allí donde los creyentes tendían a crear en toda libertad comunidades espontáneas como respuesta a los llamados de la predicación del Evangelio. Empero, este movimiento —que se difundía por contagio desde principios de la década del 20— en virtud del entendimiento de Lutero con los príncipes, tomó bien pronto una dirección distinta. A medida que Lutero mismo era llevado a destacar la importancia de los magistrados cristianos, crecía su desconfianza hacia la acción popular espontánea, hacia el "señor todos" *(Herr Omnes)*, como solía decir. El luteranismo no obtiene la victoria definitiva sino gracias al apoyo de los príncipes, y Lutero desconfiaba sobre todo de las iniciativas de base, considerando particularmente diabólico el hecho de que las clases subalternas recurrieran a la violencia. La masacre de Frankenhausen (1525) concluye la primera oleada represiva contra las masas campesinas, pero señala también el reflujo de la marca de confianza popular hacia el reformador.

En el furor de la lucha, cuando en la guerra civil parece precipitarse al abismo su reforma, Lutero no tiene escrúpulos en gritar que los señores cumplen su vocación masacrando a los rebeldes; él escribe expresiones inexcusables, y el pueblo alemán se separa de él. Esta crisis de confianza popular debió alcanzar a los valdenses alemanes también, y de esto se puede deducir fácilmente la atracción que sobre ellos ejercían los grupos llamados "anabaptistas", resueltos a permanecer al margen de la religión del Estado. Hasta que no dispongamos de nuevas fuentes de información, tendremos que interpretar las relaciones entre los últimos valdenses de lengua alemana y un fenómeno tan complejo como el anabaptismo, sólo recurriendo a hipótesis.

Wittemberg —el centro por excelencia de la Reforma en Alemania— tuvo su importancia por la presencia de Lutero, pero es significativo el hecho de que la ciudad se empeñó en una enérgica depuración de las viejas estructuras eclesiásticas durante la ausencia de su gran reformador, refugiado en Wartburg.

Los valdenses —que en Wittemberg habían tenido un hospicio destinado a facilitar las comunicaciones con los hermanos de la Marca,

de Voigtland y de Erfrut— en este momento habían sido más o menos olvidados, pero no sucedía lo mismo respecto de los Hermanos fieles, sus herederos, y la propaganda husita. Andrés Bodenstein, llamado Carlostadio (1480-1541), canónigo de la catedral de Wittemberg, el día de Navidad de 1521 introdujo un nuevo orden de culto, centrado en la predicación de la Palabra de Dios en lengua vulgar y en la celebración de la comunión bajo las dos especies para todos los creyentes. La referencia al precedente husita y a los Hermanos fieles valdenses era tan evidente para sus contemporáneos, que Carlostadio consideró necesario destacar vigorosamente la inspiración evangélica de esta iniciativa. [19] Entre Wittemberg y Zwickau se establecieron relaciones por un buen espacio de tiempo, y en Zwickau las reformas fueron introducidas en 1520 con la participación de asambleas populares animadas, por lo menos en parte, por descendientes de los hermanos fieles. Los encontramos justamente en Zwickau hacia 1462, comprobando que esta diáspora, en su conjunto, tenía como capital la ciudad husita de Zatec, base de la acción misionera valdense.

Por singular coincidencia, también Tomás Müntzer (1488-1525) —quien en marzo de 1520 predicaba el Evangelio en Zwickau— tomó la misma dirección: destituido de sus funciones de predicador (abril de 1521), se dirigió hacia Bohemia y precisamente a Zatec. Después de haber tomado un primer contacto con este antiguo centro valdo-husita, Müntzer hizo un segundo viaje hasta Praga, en junio de 1521. No dejó de volver a pasar por Zatec, la ciudad que conservaba su carácter husita de modo evidente: los hermanos bohemios daban el tono a la vida organizada y el mismo predicador popular de turno en Bohemia —Mateo Pustevnik— era originario de aquella región. La decisión de Müntzer de llegar hasta Bohemia fue el resultado de un razonamiento en el cual tenían fuerza ciertas influencias de ideas caras al grupo valdense de los hermanos fieles. ¿No afirmaba que el testimonio del Evangelio comporta necesariamente la disponibilidad al martirio? También él esperaba —como lo hacían los valdenses de la bien lejana Paesana— que Bohemia daría la voz de orden a una renovación cristiana que envolvería bien pronto al mundo entero: "Aquí tendrá sus comienzos —proclamaba a los praguenses después

[19] *Von beyden gestaldten der heyligen messe, sie seyend nitt Behemen odder ketzer, di beyde gestald nehmen, sonder Evangelische Christen,* **Wittenberg 1522.**

de haber predicado desde el púlpito de Juan Hus— la renovada iglesia apostólica que ganará al mundo entero.[20] Era, de manera exaltada, la actualización del programa misionera de los hermanos fieles. De vuelta en Alemania, Müntzer había tratado de aplicar —entre otras cosas— las experiencias del severo catecumenato de los Hermanos bohemios, con el propósito de dar vida a comunidades preparadas para el último combate. En 1524, estallaba la guerra de los campesinos; desde la Selva Negra, el movimiento rebelde se propagaba hacia Alsacia, el Palatinado, Assia, Estiria, Carintia, Carniola. Aplastado por las fuerzas sociales conservadoras, el movimiento se convertirá en el *humus* de numerosos grupos anabaptistas que tomaron consistencia después de la tragedia de 1525.

El hecho de que Müntzer haya hecho suyos algunos elementos de la mentalidad husito-valdense, absorbidas por otra parte por una pasión revolucionaria de características bien específicas, no permite sin embargo identificar sin más al valdismo alemán con la revuelta de los campesinos. Es posible que no pocos valdenses, una vez transmitidos los elementos de su mensaje a un movimiento que socialmente los superaba, hayan persistido en su línea tradicional de disidencia pacífica y austera. Debemos suponer que su existencia rural fuese duramente puesta a prueba ya por la represión que se abatió sobre todo el mundo campesino, ya por la crisis que atravesaba la agricultura; como había ocurrido en su tiempo, a los Hermanos en Bohemia, razones de orden económico los empujaban hacia ambientes urbanos.

La influencia valdense sobre la población —en el alba de la Reforma y durante sus años decisivos— posiblemente fue más fuerte en el sudoeste de Alemania y en Franconia. En estas regiones es preciso tener en cuenta no sólo la presencia de antiguos núcleos valdenses, sino también las fuertes presiones que la feudalidad había ejercido sobre ellos y las iniciativas de autodefensa de las organizaciones rurales.[21] También aquí el anabaptismo rural fue golpeado por la crisis de 1525; logró, sin embargo, sobrevivir en los límites del imperio, en

[20] "...sabed que no he ido a Bohemia para mi gloria, ni por codicia de dinero, sino por la esperanza de mi futura muerte" (H. Boehmer, P. Kinn, *Müntzers Briefwechsel,* Leipzig, 1931, pág. 26).

[21] H. Koepstein, *Mezinárodni ohlas husitsví,* Praga, 1958, pág. 272; J. Macek, *Tyrolská selská valka,* Praga, 1960, pág. 238.

algunos grupos comunitarios de Moravia. En ese país de relativa tolerancia, el anabaptismo encontrará a la Unidad de los Hermanos bohemios, herederos de hecho y de derecho de los hermanos fieles valdenses. Pero las tratativas abiertas entre los anabaptistas de Moravia y Lucas de Praga —primero en Litomysl y luego en Mladá Boleslav— no llegaron a ninguna conclusión. Es posible que ello tenga por causa la muerte violenta de Baltasar Hubmaier (10 de marzo de 1528), que parece haber precedido sólo en algunos meses a la disputa teológica de Mladá Boleslav. Humbaier había estudiado el pensamiento de los Hermanos bohemios, ya sobre el problema del bautismo, ya sobre la actitud a seguir frente a las autoridades seculares,[22] su influencia en Mikulov (Nikolsburg) se ejercía en sentido moderado, y él había buscado un camino de entendimiento. La cosa hubiera sido facilitada por el acuerdo de fondo que había entre su eclesiología y la de Lucas de Praga; tanto para uno como para otro, la comunidad cristiana

> mantiene su pureza dogmática y disciplinaria por medio de la admonición fraterna, y en caso de necesidad, por la exclusión de los indignos; esta proscripción eclesiástica no tiene consecuencias en el plano civil; el excomulgado no puede ser ni maltratado ni muerto, y los hermanos se limitan a romper toda relación con él.[23]

Empero, cuando en lo interno del movimiento anabaptista predominaron las tendencias radicales de Hans Hut, Lucas de Praga perdió la esperanza de alcanzar un acuerdo.[24]

3. *HACIA LA ADHESION DE LOS VALDENSES FRANCO-ITALIANOS A LA REFORMA*

El eco del movimiento religioso con centro en Alemania llegó a los valdenses de Piamonte y del sur de Francia, a mediados de 1520.

[22] B. Hubmaier, *Schriften*, ed. G. Westin y T. Bergsten, Gütersloh, 1958 pág. 334 *(Grund und Ursech* de 1527) y pág. 434 (*Von dem Schwart*, 1527).

[23] J. Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, París, 1955, pág. 212.

[24] El 11 de noviembre de 1558, Lucas presenta un resumen de las tratativas en *Acta Unitatis Fratrum*, vol. V, fol. 333v-335r (Archivo del Estado de Praga, cf. J. K. Teman, *Pravda a slavná nadeje*, revista de Chicago, XXXIX, 2 (1958), págs. 4-5; 23-26; 38-58. Traducción alemana de J. Th. Mueller, ZBG IV (1910), págs. 189-193. Cf. Molnar, *Boleslavstí Bratrí*. Praga; 1952, pág. 111 y sigs.

Por su número relativamente importante y por los contactos constantes que mantenían con las tierras al Norte de sus países, el tipo de Reforma que terminó por implantarse tuvo caracteres muy diferentes de los que se manifestaban en los cenáculos humanístico-aristocráticos peninsulares. Fue de carácter popular y llevó a la formación de comunidades evangélicas que, naturalmente, tenían su más válido sostén en los antiguos núcleos valdenses.

Anemondo de Coct —un gentilhombre del Delfinado, ciertamente al corriente de la existencia de los valdenses, que Farel había ganado para la causa del Evangelio— logró interesar a Lutero en los progresos de la Reforma en Italia. El 7 de setiembre de 1528, el reformador alemán había escrito en Wittenberg una carta al Duque de Saboya, Carlos III, para exhortarlo a proteger a los predicadores del Evangelio, en sus estados.[25]

> No deseo que se use la fuerza de la espada, porque sería contrario al Evangelio, pero que esta doctrina encuentre un apoyo ante Vuestra Excelencia, y que allí pueda haber maestros que puedan predicar públicamente.

Lutero exhortaba a Carlos III a promover una acción tal

> que toda Francia sea inflamada como estopa, que aquel fuego sagrado de Cristo arda allí y flamee y que, por ese medio, Francia pueda ser llamada con razón por el Evangelio "el Reino cristiano", como ha sido hasta ahora injustamente dicha el Reino cristiano a causa del culto no cristiano rendido al Anticristo, mediante cruentas persecuciones.

La tentativa de inducir al duque saboyardo para que favoreciera la reforma de la iglesia no se concretó. Por su parte, Anemondo de Coct obtuvo mejor resultado, aquel mismo año, convirtiendo a la causa de la Reforma a un estimado predicador de Grenoble, Pedro Sébiville, quien inició relaciones epistolares con los reformadores Zwinglio y Ecolampadio.

Los numerosos barbas valdenses se orientaron en igual dirección cuando —reunidos en 1526 en Laus, alto Val Clusón— decidieron enviar una misión explorativa a Suiza.[26] Los delegados partieron

[25] J. Jalla, *Storia della Riforma in Piemonte*, I, Florencia, 1914, págs. 15-19.

[26] H. Miolo, *Historia breve e vera de gl'affari de i Valdesi delle Valli* (1587), ed. E. Balmas, Turín, 1971; pág. 100: "...en una ocasión se han congregado en número de 140, en un Sínodo tenido en el Valón de Laus en Val Clusón".

cuando en Piamonte, Saboya y el Delfinado los inquisidores Tomás Illírico y Juan de Roma organizaban una enésima persecución, esta vez ordenada por el papa Clemente VII. Con la guía oficial de un barba calabrés, pero en realidad bajo la iniciativa del joven Martín Gonin de Angrogna, la delegación tomó contacto con Guillermo Farel en Aigle, y así fue testimonio de la primera conquista de la Reforma en tierra latina. Farel operaba en la pequeña ciudad del Cantón de Vaud desde noviembre de 1526, bajo la égida de Berna, y en contacto epistolar con Zwinglio; se había propuesto avanzar con suma cautela —en aquel primer momento— las tesis positivas del mensaje de la Reforma y sus consecuencias, pero respecto de la iglesia tradicional formulaba una crítica insistente que lo aproximaba al antiguo enfoque valdense: "He procedido con lentitud —le decía a Zwinglio desde Aigle— pero comencé atacando al purgatorio y no dejaré de intentar nada para destruir la invocación a los santos". [27]

Gonin, según una fuente contemporánea citada por el historiador valdense Pedro Gilles, se había comprometido a facilitar la circulación de la literatura reformada entre los valdenses; por lo tanto, reingresó en el país "haciendo llevar una cantidad de libros impresos de la Religión". [28] Gonin hizo conocer estas publicaciones en los Valles y, al mismo tiempo, relató maravillas acerca de la reforma que se afianzaba en tierra alemana. Es posible que se tratara, por ejemplo, de la *Summaire et briefve declaration*— una dogmática popular de Farel— y de traducciones latinas de obras alemanas impresas en Basilea hacia 1520, publicaciones hechas, en gran parte, a instancias personales de Farel y sus amigos, uno de los cuales era Anemondo de Coct. [29] Es una conjetura que se impone si tenemos en cuenta el hecho de que Gonin se interesó vivamente, desde entonces, en la difusión de obras reformadas. De acuerdo con los reformadores Farel, Saunier y Viret, colaboró en las ediciones ginebrinas hasta que, después de arrestárselo en Grenoble, en abril de 1536, se le condenó a morir anegado en el Isère. Había declarado:

[27] Carta a Zwinglio, del 9 de junio de 1527, cf. H. Vuilleumier, *Histoire de l'Eglise réformée du pays de Vaud,* I, Lausana, 1927, pág. 37.

[28] P. Gilles *Histoire ecclésiastique des Eglises Réformées* (...) (1644), a cargo de Lantaret, Pinerolo, 1881, I, pág. 47.

[29] Para estas publicaciones cf. W. G. Moore, *La Réformation allemande et la littérature française,* Estrasburgo, 1930, págs. 87-89.

> Soy de Agrogna, en Piamonte, y actualmente habito en Ginebra, donde me dedico al arte de la imprenta.[30]

El entusiasmo de Gonin por los reformadores

> en este tiempo en el que ha placido a nuestro Señor revelar su luz santa sobre aquellos que estaban en profundísimas tinieblas.

contribuyó a formar entre los valdenses de los Alpes y de Provenza un grupo consciente de las ventajas que podían resultar de una relación más íntima con los jefes de las iglesias reformadas, que se estaban organizando. No era fácil orientarse en la marea de las nuevas ideas y de los programas, sobre todo porque todavía la Reforma no se había modelado bajo tipos confesionales precisos. Por otra parte, los mismos reformadores deseaban ganar para su causa a los hermanos italianos. Martín Bucero —el reformador de Estrasburgo, alentado por la buena acogida que se dio en Italia a los tres primeros tomos de su traducción latina de la *Postilla de Lutero*— dedicaba su cuarto volumen "a los hermanos de Italia". Al año siguiente (1527), expresaba su asombrada alegría porque Cristo comenzaba a imponer su soberanía liberadora también entre los franceses e italianos.[31] En 1528, Farel deseoso de tener informaciones sobre la situación religiosa en el Piamonte, escribió a dos amigos suyos, inscriptos en la Universidad de Turín.[32]

La renovación espiritual provocada por el protestantismo naciente daba a los valdenses una opción, una alternativa acogida con tanto más favor porque las relaciones con la reforma bohemia —que siempre habían sido difíciles— se volvían cada vez más esporádicas. En el plano doctrinal y práctico, empero, tenían necesidad de ser iluminados, sobre todo porque ellos adherían al Evangelio por libre

30 *Livre des martyrs* cit. 111 v.

31 J. V. Pollet, *Martin Bucer, Études sur la correspondece,* París, 1962, II, pág. 61 y sigs.: "...y encontrarás a muchos entre los franceses y los italianos, porque Cristo nuestro Señor ha comenzado a revelarse también a esta gente" (Bucero, *Enarrationes in evangelia Matthaei et Lucae* (1527), Prefacio, a cargo de A. Lang, en *Der Evangelienkommentar M. Butzers,* Leipzig, 1900, pág. 380.

32 G. Gonnet, *Les rerlations des Vaudois des Alpes avc cles Réformateurs en 1532,* BHR XXIII (1961), pág. 41.

decisión y no bajo la presión de la voluntad de un soberano. Para definir toda incertidumbre, el sínodo general convocado en Mérindol en 1530 decidió llevar adelante una encuesta en profundidad.

Mérindol era un poblado de Luberon, casi en los confines de Provenza y el Condado Venosino, en el centro de fuertes comunidades valdenses: Cabrières de Aviñón (en el Condado), Lacoste, Lourmarin, Cabrières d'Aygues, Villelaure, la Motte, Peypin d'Aygues, Murs en la montaña de Valclusa, Mourier a los pies de los Bajos Alpes, etc. Parece que los valdenses se hubiesen establecido en esta zona cuando vinieron desde el Delfinado, por invitación de algunos grandes propietarios que buscaban mano de obra para el cultivo de sus terrenos abandonados. La poderosa familia de Agoult —señores de Goult y de Sault— a fines del siglo XV y a comienzos del XVI, alentó esta emigración. Pero en 1528 se había efectuado una represión feroz por obra del inquisidor dominico Juan de Roma: echado dos años más tarde del Condado Venosino por los excesos espantosos de las torturas y por disolución, continuó su obra en Provenza. Pero sus atrocidades no quedaron escondidas, y por primera vez se manifestó una opinión pública protestante sensible a la suerte de los perseguidos por causa de la religión. Bucero se vale de la organización eficiente de los correos de la ciudad para intervenir prontamente ante el rey de Francia, en favor de los perseguidos.[33]

El barba Jorge Morel de Freyssinière y el borgoñón Pedro Masson desempeñaban su servicio en medio de esta población valdense sensibilizada por los acontecimientos y como proyectada en la actualidad, cuando aceptaron dirigirse a los reformadores personalmente para consultarlos sobre cuestiones de doctrina, moral, liturgia, disciplina eclesiástica y organización. Se tenía clara la sensación de que la nueva ola de reforma daba a estos problemas soluciones que, según las actitudes tradicionales del ambiente valdense, hubieran seguido direcciones bien diversas.

La primera visita de ambos delegados fue para Farel. Llevaban consigo un cuestionario preciso acerca de los asuntos más polemizados, tal vez redactado por el propio Morel, como recapitulación de la dis-

33 Relato del mes de agosto de 1530, Archivo de S. Tomás de Estrasburgo, 151 fol. 682-713, cf. *Pollet, op cit.*, pág. 489, nota 4.

cusión del sínodo de Mérindol.[34] El reformador se dedicaba, por entonces —con la ayuda de una minoría fuerte, gracias al apoyo de Berna— a la evangelización de Neuchâtel y Morat. Iba provisto de un salvoconducto y, a veces, lo protegían agentes del gobierno de Berna. Como estaba dedicado de tal manera a esta apasionante empresa —ni siquiera tenía tiempo para escribir a los amigos más queridos como, por ejemplo, Capitone y Bucero— no pudo sino dar respuestas verbales a las cuestiones que le plantearon los dos barbas. Les prometió ayuda y colaboración para el futuro y los envió a Berna, donde la Reforma habia sido introducida según el modelo de Zurich. La adhesión de Berna a la nueva proclamación del Evangelio, en 1528, permitía a Farel evangelizar la población romana y, a la Reforma misma, introducirse en Vaud y, de allí, en Ginebra.

No sabríamos decir si lo que quedaba del antiguo valdismo bernés permitió que la población estuviese más abierta para recibir el programa reformador o si, más bien, se había revertido en la corriente anabaptista.[35] Por otra parte, Berna —aunque tratando de extender su influencia religiosa y hegemonía política en las ciudades de la confederación helvética— había impuesto a Farel el compromiso de no desencadenar al populacho y de no hacerlo votar a gusto sobre la interpretación de la Palabra de Dios. Preocupado por operar en una estricta legalidad, si no hubiera tenido la opinión definitivamente positiva de los señores de Berna, Farel jamás habría osado asumir compromisos en relación con los valdenses, pues fácilmente habría formado parte de aquella categoría de rebeldes por los cuales, en el recordado *Sommaire*, dijo:

[34] Morel mismo describe el itinerario en su carta a Bucero: "nos sen vengu premierament a li teo fraire liqual dimoran a Noochastel, a Morant e a Berna, de li qual sen ista manda a Bassilea a Colampadio" (*N del T.*: "Hemos ido primeramente a tus hermanos que viven en Neuchatel, Morat y Berna, de los cuales hemos sido enviados a Basilea a Ecolampadio") (Ed. Herzog, 1853, pág. 340). Abraham Scultetus, en 1620, no habla sino de Berna, Basilea y Estrasburgo. En términos generales, Pedro Wesenbec de Jena, en 1585: "...y a éstos enviaron desde sus tierras a Estrasburgo y a Basilea ante aquellos que, en aquellas localidades, dispersada la niebla de la superstición, se dedicaban con el máximo cuidado a la propagación de la religión purificada" (*Oratio de Waldensibus et Albigensibus christianis*, Jena, 1585, B 4ᵛ).

[35] D. Cratz, *Bernese Anabaptists*, Pensylvania, 1953, pero cf. MQR XXXI (1957), págs. 292-295.

Los súbditos se deben también cuidar de sublevarse o rebelarse contra los señores y de oponerles resistencia.

En Berna, en este período, se verificaba cierta tensión entre el reformador de la ciudad, Bertoldo Haller (1492-1536) y la magistratura civil, a propósito del problema de la disciplina eclesiástica; inclinado al rigorismo, Haller buscaba de continuo apoyos externos para establecer el derecho de la comunidad cristiana a la excomunión. Cuando los dos barbas valdenses llegaron para consultarlo, el reformador esperaba mucho de Bucero y Ecolampadio, por cuanto en enero de 1530, con Basilea y Constanza, también Estrasburgo había adherido a la liga de las ciudades evangélicas suizas; se comprende de esta manera por qué Hallar se apresuró a enviar a los dos valdenses hacia Basilea.[36]

Llegaron así a principios de octubre y fueron recibidos por Juan Ecolampadio, el eminente humanista teólogo, amigo de Farel, animador de la Reforma quien, el año anterior, se había afirmado también en Basilea. Aquí, como en general en las ciudades-república helvéticas, la Reforma había sido llevada a cabo por el magistrado; pero, en los últimos años de su vida, Ecolampadio subrayaba decididamente que, al lado de la acción del Estado —que no puede ejercer sino una construcción— debía haber lugar para una obra más específicamente evangélica, con el propósito de convencer. Bien preparado entonces para comprender la preocupación de los valdenses, acoge con actitud fraterna a sus delegados, mantiene con ellos un amplio cambio de puntos de vista y examina con atención la larga carta que Morel le presentó en latín.[37] Morel se aproximó a Ecolampadio lleno de confianza y esperanza. Hablaba en nombre de los ministros valdenses,

[36] Cf. R. Feller, *Geschichte Berns*, Berna, 1953; *Pollet, Op cit.*, págs. 401-416.

[37] La carta de Morel fue publicada con la respuesta de Ecolampadio por Scultetus, *Annalium evangelii* (...) (1620), págs. 295-315; nuevamente publicada por Dieckhoff, *op. cit.*, pp. 363-373 y E. Staehelin, *Briefe und Akten zum Leben Oekolampads*, Leipzig, 1934, II n. 787 y 788. Análisis críticos de este documento: E. Staehelin, *Das theologische Lebenswerk J. Oekolampads*, Leipzig, 1939, págs. 625-629; Gonnet, *I rapporti tra i Valdesi franco-italiani* cit., págs. 20-44; Gonnet, *Les relations* cit., págs. 43-50; *V. Vinay, Der Anschluss der romanischen Waldenser an die Reformation* (...), ThLZ LXXXVII (1962), págs. 89-100; *Gonnet, Le confessioni* cit., págs. 139-150; *Vinay, Le confessioni di fede dei valdesi riformati* cit.

pero sobre distintos temas no callaba sus opiniones personales, que habían sido influidas —a través de una lectura inteligente y comprensiva de la literatura más difundidad de la Reforma— por el pensamiento de los reformadores. Además, Morel mismo declaraba haber leído a Lutero y Erasmo, y su estilo confirma cierta familiaridad con la mejor literatura de su tiempo. Personalidad modesta pero claramente dibujada , Morel era consciente de pertenecer a un pueblo de creyentes que por una gracia particular del Señor, había gozado durante cuatro siglos por lo menos, de una notable libertad interior, no obstante los muchos vejámenes sufridos. Respetuoso de una herencia espiritual que sin embargo no caía en presunción, sincero en su perplejidad, estaba abierto asimismo al mensaje de los reformadores que interpretaban la Escritura. Aquel mensaje, en sustancia, ya lo había conquistado, porque Morel era sin duda un valdense, pero también era un hombre de su siglo, capaz de tomar sus distancias aun en relación con el ambiente ancestral que deseaba renovar a la luz grandiosa provista por la exegesis bíblica de los reformadores:

> Nosotros tenemos, desde el tiempo de los apóstoles, una inteligencia de la fe similar a la vuestra, en cuanto tiene que ver con lo esencial. La única diferencia es que, por un error nuestro o por pereza intelectual, no hemos comprendido el sentido de las Escrituras correctamente, como vosotros. Por eso venimos a ti, para que tú nos dirijas, instruyas, edifiques, enseñes.

El cuadro que Morel dibuja de los ordenamientos y de las condiciones de su pueblo son en extremo interesantes, y muestra que a principios del s. XVI la comunidad valdense se caracterizaba todavía por la persistencia de un ministerio itinerante severamente disciplinado. La actividad propiamente misionera había cedido paso a la cura de almas de una población sumamente diseminada, pero sedentaria, y el control del servicio itinerante de los ministros continuaba cumpliéndose en los capítulos o sínodos anuales, que disponían de recursos pecuniarios relativamente abundantes. El reclutamiento severo de estos ministros era considerado todavía de gran importancia. así como su formación bíblica y moral, su obediente disponibilidad, el trabajo manual y el uso en común de los dones ofrecidos por los creyentes. Se tiene la impresión de que —en esencia— la organización valdense no había cambiado en tres siglos. una vez adaptada a la existencia clan-

destina: el "nicodemismo" continuaba siendo un riesgo típico, la comunidad aparentaba vivir en el seno de la iglesia dominante, hasta el punto de recibir los sacramentos de aquellos sacerdotes a los que por otra parte acusaban de ser "miembros del Anticristo". También permanece el rechazo latente de actos destinados a sancionar la autoridad temporal: no solamente se discute el juramento, sino cualquier participación del cristiano en la violencia juidiciaria de los magistrados.

En lo que concierne a las doctrinas, Morel subrayaba el cristocentrismo de la piedad valdense: Cristo es el único intercesor ante el Padre omnipotente. Su acción de los sacramentos era, en definitiva, agustiniana, y su formulación dejaba entrever una lectura de los tratados teológicos recibidos de la Unidad de los Hermanos bohemios. La crítica de las invenciones humanas en materia de culto y de espiritualidad, bastante avanzada, el enérgico rechazo del purgatorio, la contestación de la práctica de las indulgencias, se expresan en los términos de la Confesión taborita de Nicolás de Pelhrimov.

Las estructuras valdenses nacían en función de un testimonio rendido en una situación itinerante a conciencia, pero ahora ellas servían, ante todo, para hacer vivir, o sobrevivir, una comunidad de fe. Es frente a esta reducción del testimonio al mensaje bíblico que Morel no disimulaba su disgusto, y las preguntas que formulaba a Ecolampadio podían ser reducidas a una: ¿dentro de cuáles límites los cristianos deben o pueden vivir como grupo separado, rehusando relacionarse con los demás? ¿Qué dice en realidad la Sagrada Escritura? En el terreno dogmático, ¿cuál es su canon, el método auténtico de interpretación? "Nosotros estamos lejos de tener la comprensión correcta que vosotros tenéis de las Escrituras", confesaba Morel, rindiendo así homenaje al mayor exegeta del primer período de la reforma suiza, y dejando traslucir que quizás en lo íntimo dudaba de que el antiguo método valdense de lectura de la Biblia no resultara inadecuado para asir el núcleo viviente del mensaje reformador.

Reconocido el evangelio de la gracia, reconocida incluso la predestinación divina, ¿qué valor debía atribuirse a la autonomía disciplinaria de la comunidad cristiana y qué sentido, entonces, a una predcación que exigía una decisión? ¿Había que permanecer al margen de las leyes civiles y evitar el recurso a la justicia temporal? ¿Era lícito abstenerse de comerciar y debía ser considerada como usura cualquier aumento de capital? Este problema no era solamente grave

en la perspectiva de una eventual presencia en el mundo, sino porque nacía de la propia comunidad valdense, en la que no faltaban dinastías familiares y las herencias sin testamento creaban incertidumbres. Una sociedad clandestina que no reconocía el derecho civil, ¿tenía el derecho de defenderse suprimiendo a los falsos hermanos que la traicionaban? Todas eran cuestiones que revelaban la crisis del "nicodemismo" de una comunidad debatiéndose entre la misión de vivir el Evangelio como presencia en el mundo y la necesidad de continuar viviendo la propia existencia en los esquemas habituales.

El 13 de octubre de 1530, Ecolampadio redactó en tono muy amigable sus respuestas, que denotaban una auténtica comprensión del estado de aquellos valdenses a quienes las dirige. Al considerar las respuestas, es preciso recordar también un hecho muy poco conocido: el reformador, probablemente, no reaccionaba sólo ante el cuestionario moreliano, sino que identificaba las tesis valdenses con las de los hermanos bohemios. En 1523, el impresor de Basilea, Crantander, había editado un apéndice a los "Comentarios" de Piccolomini una *Professio fidei fratrum Valdensium ad regem Ungariae*, y tanto Ecolampadio como Zwinglio y Bullinger se interesaron en este texto, que en realidad era una Confesión de Fe redactada en 1507 por los Hermanos bohemios.[38] Por otra parte, el reformador de Basilea no lograba comprender las causas y las razones de la antigua clandestinidad de los valdenses en un mundo hostil a su predicación: habla como jefe espiritual de una ciudad cuyo magistrado se considera instrumento de Dios para la realización de la reforma de la Iglesia. Él veía a ésta en su dimensión parroquial: los pastores tienen la obligación de controlar la doctrina y la conducta de sus parroquianos, por lo tanto, deben vivir establemente entre los suyos y renunciar al celibato; pero los barbas valdenses —enviados perpetuamente en misión— con su continuo girar, ¿pretendían acaso continuar la obra única de los apóstoles? Resulta claro que de esta manera, Ecolampadio renunciaba a comprender también la utilidad de los hospicios.

[38] Sin duda la leyó en la reedición del tipógrafo de Basilea Crantander que la publicó en marzo de 1532, como apéndice a los *Commentarioruf Aeneae Sylvii de Concilio Basileae celebrato liri duo*, también esta *Professio fidei fratrum valdensium ad regem Ungariae* (cf. Hartmann, *Amerbachkorrespondenz* cit., II, 1943, n. 914 y 925). A su vez Bullinger y Zwinglio se interesaron en este texto desde 1524, cf. Bullinger, *Diarium*, ed. E. Egli, Basilea, 1904; págs. 9 y 11.

Pedía asimismo que se pusiera fin a la participación en la misa del Anticristo, sobre todo porque la celebración de los sacramentos contribuiría a la fundación de parroquias autónomas. Ningún compromiso era posible con el papado; por el contrario, era deseable establecerlo con los magistrados, vicarios de Dios en la esfera temporal, esfera accesible a los cristianos, si se atienen a la ley de la caridad. En consecuencia, no se condenaba la usura ni tampoco la defensa militar de la patria. La iglesia misma debía ejercer una ley distinta a la de la sociedad civil, es claro, pero los valdenses debían guardarse de hacer propias las pretensiones reivindicatorias de los anabaptistas. En cuanto a la exégesis alegórica, no se la rechaza, pero en la medida en que la misma Escritura la propone y en cuanto responde a la analogía de la fe y sirve de esta manera para magnificar la gracia de Cristo. Acerca de la predestinación, Ecolampadio no la niega, mas aconseja preferir que se medite en los secretos de la majestad divina: si sabemos que nuestra perdición viene de nosotros y que la salvación procede solamente de Dios, ¿qué nos importa de la disputa sobre Erasmo y Lutero? Se ve bien que el problema de la predestinación ocupaba un lugar periférica en el pensamiento del reformador de Basilea.

Esta primera respuesta se completaba, después de otros encuentros, con observaciones concernientes a los presuntos méritos de los santos, el derecho a la resistencia personal, el reposo dominical y el poder de las llaves. El 17 de octubre, los dos valdenses prosiguieron su viaje hacia Estrasburgo. Llevaban una esquela de Ecolampadio quien los recomendaba a Bucero o, si éste tenía muchas ocupaciones, a su colega Capitón. [39]

Martín Bucero acababa de retornar de un largo viaje de conciliación cumplido después de un encuentro con Lutero, en Coburgo. En cierta medida se había alejado de las posiciones zwinglianos hasta acercarse a las de Lutero, pero no perdía nunca de vista la necesidad de organizar sobre sólidas bases a las jóvenes iglesias evangélicas. Cuando ellas estuvieron amenazadas por la persecución no vaciló en intervenir, como en el caso de los valdenses de Provenza. Este mismo episodio permite comprender que Bucero no tomaba a los valdenses

[39] Staehelin, *Briefe und Akten* cit., II, n. 790. Cf. Scultetus, *op. cit.*, pág. 316; Staehelin, *ibid.*, n. 791; Gonnet, *La protesta valdese da Lione a Chanforan*, Roma, 1951, pág. 391.

por sectarios, aun cuando en Estrasburgo mismo numerosos disidentes de tipo anabaptista hubieran podido remitirse a una tradición local valdense: "Esta vez no se trataba de la presencia de algún individuo turbulento e indeseable, sino de un movimiento potente, cuyos orígenes se remontaban a mucho tiempo antes de la Reforma y que, tradicionalmente, derivaba a una parte de la población hacia grupos y conventículos más o menos separados de la iglesia oficial. Mientras la iglesia católica dominó, le fue fácil defenderse, gracias a su armadura dogmática-disciplinaria, pero desde el día en que las iglesias nacidas de la Reforma la reemplazaron, los sectarios tuvieron campo libre, por lo menos hasta cuando estas iglesias fueron dotadas de una doctrina autoritaria y de instituciones adecuadas".[40] Bucero señalaba a los delegados valdenses el "peligro" anabaptista, con estas palabras:

> Esta ralea de hombres, en ningún sitio por cierto es menos soportable que en las ciudades en las cuales ha sido aceptado el Evangelio.

Morel y Masson, en cuanto a esto, tranquilizaron en seguida al reformador: Ecolampadio los había presentado como hombres plenamente dispuestos a corregirse de sus errores. Ellos mismos afirmaron que ya habían oído acerca de la obra reformadora de Bucero, una luz proyectada tanto en Alemania como "en motas autras regions". * Al llegar a Estrasburgo ellos deseaban "que aquellas cosas las quales nos havian tant solament per auviment, la provessa dereco per vista" ** [41] Incluso el modo con el cual Bucero, en su *promemoria*, hacía alusión a sus propios comentarios —en particular sobre el Evangelio de Mateo y la Epístola a los Efesios— permite entender que

* *N. del T.*: en muchas otras regiones.

** *N. del T.*: que aquellas cosas que conocían solamente de oídas, pudieran probarlas directamente por vista.

[40] F. Wendel, *L'Eglise de Strasbourg*, París, 1942, págs. 32-33. Así es como Bucero presentó los peligros de la situación, a los delegados valdenses: "En ningún sitio, en efecto, esta ralea (los anabaptistas) es más intolerable que en aquellas ciudades en las que el Evangelio ha sido recibido" (Herzog, *op. cit.*, pág. 322).

[41] Carta de los barbas a Bucero en "valdense", ms. C. 5.18 de Dublin, ed. Herzog, pág. 340 y Vinay, *Le confessioni* cit. La respuesta del reformador es publicada por Herzog, ZHT III (1886), págs. 313-338 y por Vinay, *op. cit.* Para su análisis ver sobre todo *Gonnet, Rapporti* cit., págs. 44-45; Vinay, *Der Anschluss*, págs. 93-96; *Vinay, Le confessioni* cit.

Morel los conocía y había utilizado. Es cierto que, en su carta, Morel dirige a Bucero saludos en apariencia menos sentidos, más formales que cuantos había dirigido a Ecolampadio, pero es evidente que los valdenses esperan de Bucero una palabra decisiva.

El reformador distingue netamente a los anabaptistas de los valdenses, y de estos últimos reconoce su apertura y la tenacidad en la búsqueda de la verdad. Aprueba en su conjunto todas las respuestas de Ecolampadio, limitándose a subrayar ciertos argumentos que le parecen más actuales; sobre todo preocupado por prevenir a los valdenses contra la tentación anabaptista, se esfuerza en atenuar, si no descartar, los elementos "sectarios" de sus antiguas posiciones. Ardua empresa, porque los valdenses continúan viviendo *in Babilonia*, es decir, bajo los magistrados refractarios al Evangelio. No será necesario salir de la clandestinidad de manera precipitada, como para degenerar fácilmente en una revuelta social. Aceptado en su plenitud, el Evangelio impulsará necesariamente a sus confesores a una abierta profesión de fe. Cristo no se desembarazó de Nicodemo, sino que lo preparó pedagógicamente para que manifestara, en el momento justo, su adhesión al Señor. Es preciso que los valdenses desistan de su actitud desconfiada respecto de los magistrados, estimando de manera positiva de la misión divina del estado, según Romanos 13. Aun el rechazo del juramento es imputado por él a una interpretación errada del Sermón del Monte: Bucero sospechaba, por otra parte con acierto, que ésta tuviera por origen el *Opus imperfectum in Matthaeum*, obra atribuida a Crisóstomo, pero en realidad, compuesta por un arriano.

En un contexto similar, Bucero inserta el problema de la usura y luego también el del bautismo o del matrimonio. En resumen, para él, el derecho del magistrado, del emperador —es decir, el derecho romano— se aplica a todos, comprendidos los valdenses, si bien la caridad evangélica está llamada a colmar las carencias de la legislación civil. El Sermón del Monte —ya lo había afirmado en su comentario evangélico— no tiene ninguna palabra que impida al cristiano obedecer las leyes establecidas por el emperador Justiniano. El amor cristiano no busca sino el bien del prójimo, y en su aplicación, cualquier distinción casuística no es sino cosa de la escolástica, que debe abandonarse. En cuanto a la comunidad de bienes entre los ministros valdenses. Bucero se da cuenta muy bien que se inspira en el ejemplo de la iglesia primitiva de Jerusalén, pero aquel ejemplo le parece mucho

menos probatorio que el otro ofrecido por las comunidades paulinas, en las cuales era aceptada la posesión de bienes privados.

El ministerio itinerante era tan extraño a Bucero como Ecolampadio; no veían cómo este sistema habría podido hacer avanzar el reino de Cristo. El prefería sustituir la organización itinerante de los valdenses —que había esbozado una teología de la iglesia peregrinante— por otros tipos de ministerio por los cuales, en el fondo, no estaría constreñida a abandonar su estatuto tradicional, es decir, constantiniano. Podríamos resumir el programa de Bucero con este notable mensaje dirigido once años más tarde a los hermanos bohemios:

> La religión se edifica siempre por el solo poder del Espíritu Santo y no por el de una criatura cualquiera. Aun las institucianes y los gobiernos de la ciudad son igualmente obra de ese mismo Espíritu que gobierna instituciones y ministerios eclesiásticos. Así, si Dios lo quiere, El hace surgir el poder temporal para que administre a su grey, aun a su pesar; otras veces, en cambio las cosas ocurren a la inversa. En cuanto a nosotros, no debemos buscar a toda costa este poder, porque tenemos el servicio de la Palabra. De todos modos, el apóstol nos invita a orar, para que podamos obtener también este poder.[42]

En su viaje de retorno, los dos ministros atravesaron la Borgoña: Masson, que era de esos lugares, fue reconocido y encarcelado en Dijón, mientras Morel, eludiendo no sin dificultad los vejámenes que el parlamento de Aix en aquel momento infligía a los valdenses, pudo llegar a Mérindol. Privado de su fiel compañero, buscó por sí solo reordenar las informaciones obtenidas de los reformadores y tradujo en lengua vulgar las preguntas y las respuestas, para seis de sus hermanos, quienes se reunieron —probablemente en la propia Mérindol— en 1531, con el objeto de discutir los problemas doctrinales y prácticos más candentes.[43]

El contacto con los reformadores no había revelado sólo cuáles eran las bases teológicas y las conductas prácticas de las iglesias evangélicas surgidas hacía poco tiempo, sino que también había avivado una suerte de nostalgia por las posiciones valdenses tradicionales. El cariz que los dos barbas dieron a sus tratativas con los reformadores había sido sobrio,

[42] Molnar, *La correspondence entre les Frères Tchèques et Bucer 1540 a 1542*, RHPR 1951, pág. 145; Cf. Herzog, pág. 48.

[43] Estas *47 Peticions* se leen en el ms. de Dublin C.5.18, fol. 125 y sigs. Herzog, págs. 350-363; Vinay, *Le confessioni* cit.

del todo libre de afectación espiritual y de altivez sectaria; pero de la lectura de las preguntas planteadas por Morel surge la impresión de que en ellas subyacía el convencimiento de que, ya siglos antes, los valdenses habían asumido posiciones de fondo sustancialmente reformadas. Nos sorprendería que Morel hubiese quedado insensible al hecho de que ni Ecolampadio ni el ambiente estrasburgués hubieran olvidado la reforma husita: bien vistas, las tesis de las *Peticions* morelianas son, en gran parte, las de la teología de Lucas de Praga. [44]

Además, las tendencias adquiridas por el pensamiento valdense en el período husita no llegaron a expresarse de modo claro y convincente. El modelo eclesial en el clal habrían podido inspirarse —el de las iglesias de la Unidad de los Hermanos— no era tan conocido como para poder contrabalancear la atracción del modelo de las parroquias reformadas que Farel estaba organizando en las proximidades de los valdenses latinos. Entre estos últimos, Farel contaba con un admirador celoso, el barba Martín Gonin. Su entusiasmo parece haber sido más determinante, para provocar la adhesión pura y simple de los valdenses del área alpina a la Reforma suiza, que la devoción tan aquilibrada de un Morel.

4. *LOS SINODOS DE CHANFORAN Y DE PRALI*

Parece que Gonin quemó etapas, persuadiendo a Guillermo Farel de ocuparse personalmente en la situación de los valdenses. Si bien no aceptamos sin reservas la hipótesis de un viaje de los barbas Gonin y Guido hasta Suiza, reproducimos la afirmación de Antonio Froment (1509-1581), que resumía así todo cuanto había oído relatar al mismo Farel, poco después de ocurridos los hechos:

> En el año del Señor 1532... maestro Guillermo Farel con Antonio Saunier —ambos del Delfinado y ministros dependientes de Berna— fueron invitados por ciertos otros ministros... a trasladarse a un Sínodo, como llaman a una asamblea de muchos ministros y cristianos, que se había de celebrar en Piamonte... Los dichos Farel y Saunier, cumplido luego su viaje al Piamonte, volvieron de nuevo a Ginebra. [45]

[44] Molnar, *Les Vaudois et l'Unité des Frères Tchèques*, BSSV n. 118 (1965), pág. 11 y sig.

[45] J. Petremand, *La chronique de Froment*, en AA.VV., *Guillaume Farel 2489-1565*, Neuchâtel-París, 1930, pág. 51; Gonnet, *Olicétan e il primo sinodo di Chanforan*, RSR I (1954), pág. 126, reproduce el texto publicado en 1554.

Algunos enviados valdenses se habían apersonado ante Farel quien, en julio de 1532, se encontraba en Grandson. Estaba realizándose allí una de aquellas campañas de evangelización en las cuales él no dejaba de ponerse en evidencia no sólo por la predicación, sino también por su combatividad. Por orden de Berna, Farel había terminado la operación de reunir las poblaciones de la zona en cuatro parroquias, para cada una de las cuales se había procedido a la elección de un pastor titular. Con esto, Farel se confirmaba como "el hombre del método autoritario", cuando era cuestión de escoger métodos para inducir a la gente a aceptar la verdad recuperada y hacer propios nuevos modelos de cultura. Su presencia en el *consilium generale* convocado por los barbas valdenses en Angrogna, desde el 12 hasta el 18 de setiembre de 1532, debe verse bajo esta luz. No es difícil imaginar la fascinación irresistible que debió ejercer Farel sobre la asamblea reunida en el pequeño país del barba Gonin. El reformador estaba animado de un celo extraordinario por el progreso del Evangelio, y su palabra, como testificara el mismo Calvino, podía espantar y sacudir las almas.

La asamblea se declaró, de repente, como importante: según Escipión Lentolo los valdenses

> hicieron venir desde Apulia y Calabria a los principales a fin de que, por común consejo y asentimiento, se diese orden de reformar sus iglesias.[46]

Otro historiador, Perrin, consigna que estaban presentes "todos los jefes de familia con sus pastores",[47] y esto indica que la participación local habría tenido mucho peso. También la relación original de los asuntos discutidos "en Angronia", en efecto, señala que esto ocurrió "en presencia de tuti li ministri e eciandio del populo",[48] y este carácter popular de la asamblea vuelve verosímil la hipótesis de que ella haya tenido lugar en Chanforán, en las cercanías del Serre. El mismo nombre de Chanforán (o Cianforano), —remota derivación del *forum* de los latinos— indica un lugar público, en el cual eran tratadas todas las cosas de interés común.

46 Scipione Lentolo, *Historia delle grandi e crudeli persecutioni* (...), 1595, ed. T. Gay, Torre Pellice, 1906, pág. 23.

47 J. P. Perrin, *Histoire des Vaudois*, Ginebra, 1619, I, pág. 155.

48 Em. Comba, *Erano Valdesi?*, RC IV (1876), págs. 265-269; Ern. Comba, *I Valdesi prima del Sinodo di Chanforan*, BSHV n. 58 (1932), págs. 44-48; un *análisis más profundo lo hace Connet, Rapporti cit., pp. 57-61* y Vinay, *Der Anschluss* cit., págs. 93-96.

Conocemos sólo las resoluciones más importantes que tomó la asamblea pero no cómo se desarrolló el debate. Sin embargo, ciertas formulaciones dejan traslucir que —a pesar de la presión derivada de la personalidad de Farel— no se llegó a una unanimidad formal. De cualquier modo, el sínodo comprendió la importancia fundamental de las decisiones que estaba tomando y no se engañó en cuanto al alcance de las transformaciones que implicaban. Nos explicamos así la insistencia con que, en la moción final, se señala el carácter inspirado de las conclusiones del sínodo y se pone en guardia ante un posible cisma:

> Ve pergiuriamo nelle viscere de la carità que da poy che noy saremo partiti de insieme, que non siamo discordanti nel insegnare tuto nele de suso dicte conclusioni come nela interpretazione dela Scriptura et casi come uno medesimo spirito l'a composta, faciamo che sia interpretata per questo medesimo spirito.

¿Qué decidió, en sustancia, el Sínodo de Chanforán? El Sínodo confirmó, antes que nada, la transformación de aquello que había sido un movimiento de contestación evangélica —una vez reducido a una existencia más o menos clandestina— en una institución eclesiástia que —aun permaneciendo, en el nivel del culto, en abierta ruptura con la Iglesia Romana— era respetuosa de las leyes reguladoras de la sociedad contemporánea. No fue una revolución, ciertamente, sino más bien la llegada a una ubicación hacia la que, desde mucho tiempo atrás, tendía la línea del desarrollo del valdismo franco-italiano. Tuvo la gran ventaja de poner fin a los compromisos que la semiclandestinidad traía consigo, y se presentaba como la resolución de un malestar crónico, en la medida en que justificaba —en el nivel teológico—, la abolición de un ministerio itinerante que, de hecho, se había tornado anacrónico cuando cesó de dirigirse a todos, para servir cada vez más a comunidades sedentarias, en áreas geográficas bien delimitadas. Junto con el ministerio itinerante (art. 22) en Chanforán se renunciaba a los instrumentos típicos de los cuales el valdismo medieval se había servido, con el fin de mantenerse disponible para obrar como diáspora minoritaria en expansión: la imposición de manos que había asegurado en un tiempo la continuidad del testimonio itinerante (art. 9); la confesión auricular, que en el pasado había permitido el autocontrol de una internacional clandestina (art. 5); la pobreza voluntaria (art. 23) y el celibato de los ministros y las hermanas encargadas de la diaconía en los hospicios, un modo

de vivir que había detenido la adaptación social y, por consiguiente, favorecido cierto no-conformismo de las células del movimiento (arts. 13-16).

También el rigor con el que los antiguos valdenses se empeñaban en la obediencia al Sermón del Monte es cuestionado por el Sínodo de Chanforán, por cuanto la función asignada a los mandamientos de Dios de asegurar una guía positiva de acción moral, quedaba debilitada (art. 2). El rechazo del juramento —este signo humilde y contestatario que había distinguido en un tiempo al valdismo— perdía su significado (art. 1); el cristiano no sólo no debía formular más reservas contra el poder coercitivo, sino que podía ejercerlo él mismo (art. 11); el creyente ya no debía temer al pecado de usura, pues se reconocía que la pobreza no era necesariamente un acto de amor hacia el prójimo (arts. 17, 18); se volvía inútil, incluso, tomar literalmente la exigencia del reposo dominical (art. 6) o estar demasiado adherido a reglas litúrgicas sobre la oración, el culto y el ayuno (arts. 7, 8, 12). Abandonada la clandestinidad, resulta obvio que era necesario renunciar también a las medidas que entonces podían servir a los fines de conservar el secreto, por otra parte, medidas poco conformes con las exigencias del Sermón del Monte: baste pensar en la venganza o en la condena de muerte del enemigo o del traidor (art. 10). En suma, no es más la práctica de una opción moral la que decide la salvación; decisiva es, en cambio, aquella elección divina que no depende absolutamente de nuestras actitudes sino que está fundada sobre un decreto divino anterior a la creación del mundo (arts. 19 y 20). Establecida la verdad de esta gratuita predestinación, ya no sería posible fingir referirse al libre albedrío (art. 21). Respecto de los sacramentos, es evidente que la Escritura conoce dos: el bautismo, que es garantizado a los niños y la eucaristía como "demostramento de la perseveración nostra nela fede".

Buena parte de estas posiciones se tomaban después de una reflexión sobre el memorando de Ecolampadio y de Bucero; otras, en cambio, eran precisamente opuestas a los pareceres expuestos por Bucero, pues en algunos puntos él se mostraba de acuerdo con la antigua actitud valdense. Había reconocido, por ejemplo, la relativa utilidad de la confesión auricular; en su comentario sobre los Evangelios había insistido sobre la obligatoriedad de la santificación del domingo; había tratado con respeto el acto de imposición de manos y recomendado la práctica del ayuno. Pero sobre estos puntos, sin duda, las decisiones de Chanforán

sufrieron la influencia de Farel. En efecto, para este último "la confesión que se hace en el oído del sacerdote ha sido inventada y ordenada por el papa y los suyos para llegar al conocimiento de los secretos de reyes y príncipes y someterlos a todos"; el Señor, ordenando el reposo en el séptimo día no ha querido decir que "trabajar en tal día fuese un mal proceder"; y, en fin, "nuestro Señor no ha dado ninguna ley ni sobre el ayuno ni sobre el tiempo".[49] A Farel debe atribuírsele también el subrayado de la elección, evidente en las tesis de Chanforán (arts. 19, 21). Es singular el hecho de que, en sus respuestas, tanto Ecolampadio como Bucero aludieran apenas al evangelio paulino de la libre gracia de Dios y no insistiesen, por otra parte, sobre la libertad del cristiano, fundada sobre la elección. También en este punto la formulación de Chanforán —con su declarada referencia a las cartas de Pablo— parece hacerse eco de la predicación de Farel. Con esto es suficiente para afirmar que el reformador tuvo una influencia determinante sobre las deliberaciones y decisiones del Sínodo de Chanforán. Sobre todo le debemos aquella especie de radical obliteración de los rasgos caracterizantes de la "herejía" medieval, por lo cual no se siguió la huella de la confesión de 1531 que llevaba todavía los signos de un discurso abierto entre la primera y la segunda reforma.

Hubo, sin embargo, una minoría que no se dejó intimidar. Con la intención de continuar las tendencias que todavía en 1531 afloraban en Mérindol, y quizás afirmándose en las expresiones respetuosas que Ecolampadio había tenido hacia la teología de los Hermanos bohemios, dos barbas originarios del Delfinado, en representación de la minoría decadente, decidieron emprender un viaje hasta la lejana Bohemia, para informar a los hermanos, de lo acontecido.

Farel dejaba el valle de Angrogna convencido de haber ganado para la causa de la Reforma, así como él la entendía, a la población de los Valles. A fines de setiembre, estaba en Ginebra, después de haber tenido la alegría de ver que sus tres hermanos adherían al movimiento de reforma. Cinco años más tarde, uno de ellos —Gauchier Farel— desempeñará un papel importante en calidad de gobernador de los Valles, a las órdenes del jefe de las tropas alemanas alistadas al servicio de

[49] *Summaire et breifve déclaration* (...), 1525, ed. Arthur Piaget, París, 1935, cap. 29; *ibid.* cap. 28; *ibid.* cap. 23.

Francia. Guillermo, entonces, llegará a expresar a su hermano su temor de que los valdenses de los Valles y el jefe del partido que en el pasado había seguido las sugerencias del barba Gonin

> no hagan alguna cosa en perjuicio del rey o algo por lo que puedas ser reprendido.[50]

Aun esto nos permite comprender hasta qué punto la acción de Farel estaba condicionada por su lealtad social y política y hasta qué punto procuraba mantener para el proceso reformador una fama de cambio ordenado, ajeno a disidencias o rebeliones.

Pero aparecieron los problemas y Gonin mismo, en octubre de 1532, fue juntamente con Guido a informar al reformador, quien mandó de inmediato a los Valles a Antonio Saunier con Luis Olivier (llamado "Olivetan"). Una enfermedad de Gonin retardó la llegada de la delegación, que por Martigni y las alturas de Ferret arribó finalmente a Turín, y, desde allí, pasó a los Valles.

He aquí la situación que encontraron sólo ocho semanas después de la clausura del Sínodo de Chanforán:

> Los hermanos nos han acogido con alegría y también el pueblo, en tanto las personas distinguidas, rodeadas de falsos hermanos, nos son hostiles y rehúsan recibir algunas partes (de nuestra doctrina). En secreto instruimos a los ministros y al pueblo, quienes nos escuchan gustosamente; algunos hacen dos días de camino para venir a oír la palabra de verdad. No tenemos todavía escuelas públicas, pero esto vendrá en breve.[51]

Por un lado, entonces, había un pueblo que se mostraba dispuesto a seguir las orientaciones de la Reforma: por el otro estaban "los principales" —es decir, una parte conspicua de los barbas itinerantes— que mantenían reservas respecto de algunas tesis del mensaje reformado. La alusión al hecho de que Chanforán produjo también descontentos no podría ser más clara. Según parece, las decisiones no fueron tomadas por la unanimidad de los barbas que representaban en el sínodo al valdismo francés e italiano. Todo parece indicar que en Chanforán se manifestaron tres posiciones distintas: la del grupo ganado por la pro-

[50] J. Jallá, *op. cit.*, publica la carta de Guillermo a Gauchier Farel, del 8 de marzo de 1538.

[51] Saunier a Farel, el 5 de nov. de 1532, Herminjard, *Correspondence des Reformateurs* (...), Lausana, 1866-1897, II, n. 448.

paganda de Gonin y dispuesto a aceptar sin reservas el programa de Farel; la de los partidarios de la confesión de 1531 que, probablemente conducidos por Morel, deseaban adaptar el movimiento valdense al estilo de las nuevas iglesias reformadas de los cantones suizos y de Alemania meridional, pero deseaban también salvaguardar algunos caracteres típicos del valdismo medieval; y, por fin, la de quienes rechazaban en conjunto un *aggiornamento* de esta clase y esperaban incentivar de nuevo la obra en los modos tradicionales, concediendo mayor atención a la teología husita de los hermanos bohemios, que ellos consideraban idéntica al antiguo mensaje valdense.

Miolo se refiere, efectivamente, a los barbas adeptos a esta última posición, cuando señala:

> ...escribían con sus propias manos y encuadernaban tales libros... Ellos componían libros de su doctrina y escribían sus prédicas en su lengua, como de esto se encuentran todavía algunos de sus libros, como asimismo de medicina y Catecismos escritos en su lengua;... Ellos tenían correspondencia acerca de la doctrina con los Valdenses de Bohemia, Alemania, Gascuña, Provenza, Delfinado de Inglaterra, Calabria y Lombardía. [52]

En una perspectiva muy parecida, G. P. Perrin nos dice los nombres de dos barbas que, en seguida después de Chanforán, iniciaron una contraofensiva:

> Los valdenses del Delfinado, de Piamonte y de Provenza —escribe en su *Histoire*— han estado en comunión y en directo entendimiento con sus hermanos de Bohemia; tenemos la prueba de ello en el envío a Bohemia de los barbas Daniel de Valencia y Juan de Molines, los cuales dañaron no poco a las iglesias de aquel reino. [53]

Pedro Gilles llega a señalar más explícitamente que los dos barbas, "principales contradictores" habían "venido desde más allá de los valles" y que, como no pudieron impedir las decisiones ya tomadas por el sínodo, "partieron sin despedirse de la asamblea general y se fueron a Bohemia". [54] Perrin es muy hostil a este respecto, a tal punto que no vacila en insinuar que Daniel y Juan "revelaron a los adversarios las

[52] H. Miolo, ed. E. Balmas, 1971, págs. 103-104. La alusión a Inglaterra, probablemente errada desde el punto de vista geográfico es sin embargo el reflejo de una literatura de origen wycliffita proveniente de Bohemia.

[53] Perrin, *op. cit.*, I, pág. 223.

[54] Gilles, *op. cit.*, I, pág. 53.

comunidades que estaban anteriormente escondidas y no conocidas a causa de las graves persecuciones".

El viaje de los barbas respondió, en realidad, a una finalidad bien diferente. Iban hacia Mladá Boleslav —en aquella época, todavía, el centro propulsor de la propaganda de la Unidad de los Hermanos en Bohemia—, con la esperanza —según parece— de mantener un coloquio con Lucas de Praga. Su memoria permanecía siempre viva en el ambiente de los barbas valdenses, pero Lucas había muerto hacía ya cuatro años (en diciembre de 1528). Según los recuerdos de los mismos hermanos de Mladá Boleslav, ambos habrían puesto particular interés en comprobar la situación de la Unidad de los Hermanos, tanto en el plano doctrinal como en ético, pues tenían rumores acerca de un deplorable deterioro ocurrido entre aquellos creyentes. En particular se informaron acerca del ministerio, preguntando si efectivamente habían cesado de exigir el celibato de sus ministros. Todo esto muestra claramente cómo las decisiones de Chanforán alarmaron a nuestros dos barbas, los cuales sospechaban que se había dado libre curso al abandono de todas aquellas cosas que constituían los caracteres típicos del ministerio valdense.

La permanencia en Mladá Boleslav les permitió estudiar de cerca la vida y el pensamiento de los hermanos, los cuales aún no habían abandonado la regla del celibato para sus ministros y ejercían una rigurosa disciplina comunitaria, según un rasgo que les era característico.

Entre los años 1532 y 1535, los Hermanos pasaban por un período favorable de piedad intensa y crecimiento teológico; gracias a la contribución de Juan Roh, el sucesor de Lucas de Praga, la Unidad había sido sensibilizada por los nuevos estímulos provenientes de Alemania y se había abierto en forma notable al mensaje de los reformadores. Junto con Juan Augusta —que justamente en Mladá Boleslav entró a formar parte de la Unidad de los Hermanos— Roh puso todo su empeño en conservar para la iglesia su carácter de movimiento popular y, al mismo tiempo, de compromiso comunitario. Pero la nobleza checa —que ya en tiempos de Lucas de Praga había crecido en número y en importancia dentro del movimiento— más bien que inspirarse en las tesis de Lutero para dar un orden nuevo a la propia vida en la fe, prefirió el ejemplo de los príncipes luteranos en el plano de la acción política. En 1530, un grupo de nobles "Hermanos" reunido en Mladá Boleslav notificaba su decidida voluntad de obtener libertades, del rey Ferdinando I. Inspira-

dor del programa llega a ser aquel Conrado Krajir de Krajek quien, al mismo tiempo, era el señor de la ciudad y miembro de la Unidad de los Hermanos.

Los *seniores* o ancianos, "obispos", de la iglesia —y primeros entre todos, Roh y Augusta— no apoyaban las tentativas y aspiraciones de sus nobles "hermanos", pues éstos comprometían uno de los principios del antiguo movimiento: la no ingerencia del poder temporal en el terreno de la fe y de la organización eclesiástica. Al presentarle, en 1532, a margrave Jorge de Brandeburgo, la *Rechenchaft des Glaubens, der Dienste und Cerimonien*, los ancianos ya manifestaban sus reservas a propósito de los magistrados y los señores, aunque fueran ganados por la Reforma. Redactado en checo, el documento se tradujo y publicó en aquel mismo año, en lengua alemana, en la ciudad de Zurich.

Los barbas Daniel y Juan permanecieron en Boleslav durante el invierno, desde 1532 hasta 1533, deseosos de clarificar sus ideas y encuadrar, en consecuencia, la situación del valdismo franco-italiano que, a su juicio —en virtud de las decisiones del Sínodo de Chanforán— amenazaba con permanecer dominado por una profunda crisis. Cuando, en el verano de 1533, retornaron a los Valles alpinos, eran portadores de una carta firmada el 25 de junio por los "*Fratres Presbyteri per Bohemian et Moraviam evangelium de predicantes*". Según la praxis de la Unidad, la carta fue enviada por su Consejo Restringido, que en aquel momento contaba con cuatro *seniores*: Juan Roh, Benes Bavorynsky, Juan Augusta y Vit Michalec, además de siete ancianos cooptados. Es cierto que Roh y Bavorynsky residían precisamente en Mladá Boleslav, pero la carta parece recoger sobre todo la voz de Juan Augusta (1500-1572) que, después de haber pasado en esta ciudad por lo menos cinco años, desde la primavera de 1532, había fijado su morada en la ciudad de Litomysl. El historiador Emilio Comba ha definido este mensaje como "una carta agridulce", pero esto es muy poco para hacer justicia a la seriedad con que los hermanos —no obstante la información de que disponían, sin duda parcial— proponían a la atención de los valdenses franco-italianos un problema teológico de fondo.

Para comenzar, esta carta no es solamente una bella expresión de solidaridad ecuménica, sino también el último gran documento de la real dimensión europea de la alianza husito-valdense:

> Vuestros hermanos Daniel y Juan han venido hasta Bohemia. Hemos podido comprobar, por algunos indicios, que ellos han sido para nosotros ocasión de una vivísima alegría. Los hemos recibido con los brazos abiertos.

Aún más nos han alegrado, porque ellos eran portadores de parte de todos vosotros de los saludos más cordiales y calurosos. Nosotros ya pensábamos que todos vosotros habíais muerto en las últimas persecuciones. Mas ellos nos han tranquilizado acerca de vosotros y de cómo por la gracia de Dios habéis sido protegidos. Esto nos ha colmado de alegría, y damos gracias a Dios, autor de toda cosa buena.

Después la carta dice algo interesante sobre las discusiones desarrolladas en el Sínodo de Chanforán:

Después de esto, ellos nos han referido que desde Suiza llegaron a vosotros personas que juegan con la Sagrada Escritura, y la doctrina cristiana, o sea, que la corrompen. Como verdaderos intrusos ellos os han desconcertado sobre diversos puntos que conciernen a la salvación, tanto que se habría producido un clima deplorable, después de haber permanecido unidos por tantos siglos... Además nos han hablado de la persecución que os ha echado encima la nueva doctrina propagada por esta gente.

Tras la alusión a las persecuciones sufridas por los valdenses de Provenza —tachados de "luteranismo"— por obra del inquisidor Juan de Roma, los hermanos recuerdan que ambos barbas se habían presentado con un cuestionario, probablemente muy similar al que Morel planteó a Ecolampadio y Bucero:

En fin, ellos nos han sometido problemas y artículos, pidiéndonos en nombre vuestro que los explicáramos y diéramos nuestro parecer por escrito.

Los hermanos, es cierto, deploran que Daniel y Juan hayan ido a Bohemia

desprovistos de una carta de presentación,

pero sin embargo son movidos a hablar en nombre de la antigua solidaridad entre valdenses y hermanos, como ambos barbas lo recuerdan:

Ellos nos evocaron numerosos detalles de la delegación de nuestros hermanos ante vosotros muchos años ha, como también de vuestra misión enviada en reciprocidad ante nosotros y diversas circunstancias de su largo viaje y permanencia.

En suma, los hermanos entienden que están bastante informados como para poder evaluar "cuál es hoy y cuál será mañana" la condición de los valdenses franco-italianos, si ellos no se ocupan de buscar pronto remedio.

Después de haber pedido a los destinatarios de la carta que consideraran con fraterno interés todo cuanto los dos barbas dirán oralmente de parte de los ancianos de la Unidad, los hermanos no pueden eximirse de manifestar su preocupación por lo que estiman como decisión precipitada:

> Es necesario todavia que os digamos cuánto nos hemos maravillado por el hecho de que —después de hober sabido por tantos siglos y al precio de tantas penas, permanecer inamovibles como vuestros padres— habéis podido así, a la ligera, dejaros dictar ley por gente de la cual no habéis probado todavía a fondo el espíritu. Mientras vosotros no conocíais todavía quiénes eran ni qué cosa querían, ha bastado que intentaran induciros a aceptar ciertas opiniones para que os encontraseis en plena discordia. Deberíais considerar las cosas más detenidamente y trabajar más bien para evitar el cisma... ¿Había alguna laguna que colmar, algún punto que admitir, modificar, confirmar? Y bien, habríais debido estudiar la cosa entre vosotros, discutir, pesar cada propuesta sin precipitación, y retener todo cuanto la experiencia os hubiere confirmado como bueno y, en consecuencia, digno de adoptarse francamente...

La carta de los hermanos nos permite conocer su actitud con respecto a la segunda Reforma, aquella mezcla de simpatía y de rechazo de todo oportunismo, que hasta ahora ha sido poco señalado. Ellos subrayaban fuertemente que era una posición teológica arriesgada la de buscar como iglesia una consolación fuera de Jesucristo, y en línea general, todo el escrito era entendido como una puesta en guardia contra decisiones teológicas apresuradas. Lejos de querer apartar a los valdenses de cualquier influencia de los reformadores suizos, los hermanos deseaban llamar su atención sobre la razón de ser de su protesta plurisecular: deberán decidir ellos mismos, a la única luz de la revelación bíblica, la oonveniencia de abandonar con tanta facilidad aquellos principios que los han conducido hasta aquí. [55]

Dicho esto, también sería injusto sostener que los Hermanos de la Unidad ostentaran una suerte de conservadorismo nostálgico a ultranza. Cuando escribían esta carta a los valdenses franco-italianos, estaban llevando adelante un diálogo estrecho y fraterno con Lutero. Lo que

[55] Herminjard, *op. cit.*, III, n. 420, reeditado por Molnar, *Valdensti a reformace*, HR XIX (1952), pág. 85 y sig. Trad. francesa de Em. Comba, *L'introduction de la Réforme dans les Vallées Vaudoises du Piémont*, Torre Pellice, 1894, págs. 10-14.

deseaban, en sustancia, era continuar la iniciativa reformadora, pero sin callar una confrontación entre los dos tipos de una misma Reforma. Este diálogo es legítimo, necesario, justamente a causa de la renovación bíblica proclamada por la segunda Reforma:

> Todo lo que Dios nos pide ahora se halla en esto: quiere reconducirnos a todos al texto de las Escrituras como a las mismas fuentes de la salvación. ¡Por tantos siglos las hemos desoído!
>
> Haced la Reforma, pero tened consideración por la herencia que os es propia, tanto como por la de los otros.

Era una invitación a no cerrar prematuramente, con demasiada rapidez, aquel diálogo entre la primera y la segunda Reforma, necesario para que la verdad del mensaje apostólico no fuese ni alterada ni disminuida.

No sabemos qué cosas les confiaron a viva voz a los dos barbas Daniel y Juan, pero la correspondencia intercambiada en 1541 entre Juan Augusta y Martín Bucero nos permite precisar el problema de fondo que era tema del debate entre las dos Reformas. Las cartas de Augusta a Bucero [56] —firmadas, así como la remitida en 1533 a los valdenses de la zona alpina, "en nombre de todos los hermanos que predican a Cristo en Bohemia y en Moravia"— contienen una crítica constructiva, pero decidida, de la doctrina que había conducido a Bucero y a los otros reformadores del siglo XVI en el establecimiento de sus relaciones con las autoridades civiles. Los hermanos no asumen el papel de censores; reconocen con gratitud el poder iluminador del mensaje, centrado en la *sola fide, sola gratia*, pero se sienten alarmados cuando ven a los reformadores abandonar un tanto apresuradamente el riesgo de la fe por una extrema condescendencia respecto de los poderes públicos, se inquietan al verlos todavía aferrados a la idea de cristiandad, de una sociedad civil gobernada por príncipes o magistrados cristianos que, en cuanto tales, tendrían el derecho de imponer la Reforma. Aceptando la idea de que el poder público tenga algo que decir en el problema de la comunicación de la fe, los reformadores del siglo XVI no han hecho más que poner al día la liquidación de la era constantiniana.

La carta de junio de 1533, de los Hermanos bohemios a los valdenses, se puede comprender según este orden de ideas: "La fe evangélica por la cual vosotros combatís —se ha dicho— aun cuando tuviese

[56] Molnar, *La correspondence* cit., págs. 102-156.

en su contra todas las potencias, saldrá de la prueba, más pura y preciosa que el oro. Y si la Palabra de Dios hubiese de ablandar la tiranía de vuestros adversarios, no nos quedaría sino encomendar a Dios vuestra causa y armaros de paciencia".

Mientras Daniel de Valencia y Juan de Molines prolongaban su estada en Bohemia, en los Valles Valdenses Antonio Saunier y Olivetan desarrollaban con ahínco una obra misionera. Se preocupaban de hacer llegar desde Suiza libros útiles para la propaganda de las ideas reformadas y la instrucción pública, y hasta parece que habrían organizado escuelas. En la primavera de 1533, pensaron retornar a Suiza pasando por el Delfinado, pero Saunier —alarmado por la noticia de la llegada de dos barbas de Bohemia, y de la convocatoria, para el 15 de agosto, de un sínodo en Prali, en el alto Val Germanasca— a último momento volvió a Italia. Se detuvo en Turín y, para terminar, llegó al Val San Martino cuando ya la asamblea sinodal había concluido. Pero no tuvo necesidad de reprocharse el contratiempo, puesto que las decisiones tomadas en Chanforán no habían sido invalidadas. En Prali, según la interpretación en Gilles

> fue escuchado leído y considerado todo lo que los dos barbas (Daniel y Juan) habían contado de parte de los pastores valdenses de Bohemia, y se comprendió que aquellos bohemios, no habiendo sido informados bien de todo, los exhortaban a hacer aquello que ellos ya habían hecho casi punto por punto... Tanto, que la asamblea, habiéndolo reexaminado todo bien, confirmó las conclusiones alcanzadas el año anterior en Angrogna, y se respondió a la carta de los pastores de Bohemia según la verdad de los hechos.[57]

No llegaremos a sostener que gracias a Chanforán 1532 y a Prali 1533— los valdenses latinos dejaron de ser valdenses, pero tampoco osaremos afirmar resueltamente que aquellos valdenses no renunciaron a algo de su identidad, para llegar a ser partícipes de un tipo de fe que hasta entonces había estado afuera de su cuadro teológico. Nuestra exposición invita más que nada a respetar la complejidad de los factores que determinaron la evolución histórica del valdismo en general y de los valdenses de la zona alpina en particular.

Cierto es que con los Sínodos de Chanforán y de Prali quedan cancelados los últimos vestigios del testimonio cristiano típico de valdismo

[57] Saunier a Farel, el 22 de sept. de 1533. Herminjard, *op. cit.*, III, pág. 80 y sigs., Gilles, *op. cit.*, I, pág. 56 y sig.

medieval, en particular, la predicación itinerante programada y ejercida en escala internacional; desde esta perspectiva, aquí se cierra la historia del valdismo medieval. El historiador debe destacar que el tránsito a la Reforma suiza, abrió a los valdenses de la vertiente italiana de los Alpes un porvenir que, aunque siendo diferente del pasado, permanece de todos modos siendo notable, mientras la diáspora internacional de los siglos anteriores desaparece. En los Alpes, convertido en iglesia constituida y adaptado al sistema presbiteriano, el movimiento valdense se hace cada vez más extraño al ambiente italiano, y este marginamiento se ve acelerado por la eliminación de su importante campo de trabajo en Apulia y Calabria. Replegada sobre sí misma en su refugio alpino, la Iglesia Valdense pierde sus antiguas relaciones ecuménicas e intensifica, en cambio sus contactos, con los nuevos aliados reformados transalpinos.

¿Qué fue de Daniel y Juan, estos dos últimos representantes de relieve del valdismo medieval? Gilles, a quien debe reconocerse un notable empeño por ser ecuánime, continúa así su relato sobre el Sínodo de Prali:

> Entonces los mencionados Daniel de Valencia y Juan de Molines, en lugar de adaptarse a las resoluciones tan examinadas y aprobadas, por despecho se retiraron a la vida privada, no sin ofrecer testimonio de su descontento e indignación, con gran perjuicio de las iglesias no de Bohemia sino de los Valles y sus vecindades, tanto que dispersaron el mayor número posible de manuscritos y de antiguas memorias de los valdenses, que hubieran podido sernos útiles a nosotros y a la posteridad.

La oposición de ambos barbas, según Gilles, habría ocurrido pues plenamente a sabiendas y de manera ruidosa, pero nos llamaría la atención la exagerada importancia de su descontento e indignación con respecto de las iglesias reformadas, si una fuente informativa algo olvidada no nos diese una indicación importante: Daniel de Valencia y Juan de Molines, con sus interminables discusiones, arriesgaron hacer perder a los valdenses franco-italianos la simpatía del reformador Juan Calvino.

En los meses de junio y julio de 1540, el joven teólogo de los hermanos bohemios, Mateo Cervenka (1521-1569) encontraba a Calvino en Estrasburgo, y conservaba un recuerdo preciso del autor de la Epístola Dedicatoria a Francisco I. De regreso en Bohemia, en un relato detallado de su viaje, Cervenka resumía con estas palabras sus contactos con Calvino:

Para comenzar, encaramos la cuestión de los hermanos valdenses que viven en las tierras suizas y otras. Llegamos así a dos de ellos, uno de los cuales se llama Daniel y el otro Juan. Estos dos visitaron a los hermanos en Bohemia, hace poco tiempo. Calvino declaró que, incluso él mismo, se había solidarizado con los valdenses; no obstante, se hallaba distanciado, por desacuerdos a causa de la religión. Me ha dicho muchas cosas sobre el porqué de su separación, insistiendo sobre todo en el hecho de que los valdenses atribuyen demasiado a sus propios méritos y no dan suficiente importancia al artículo de la justificación por la sola fe en Jesucristo. En esta ocasión Calvino me ha hecho un relato detallado para demostrarme quiénes eran estos dos personajes, quién los había mandado y dónde habían ido a su retorno desde Bohemia. Me ha dicho un cúmulo de cosas, en particular sobre Juan, a quien había encontrado poco antes de nuestra llegada a Estrasburgo y de lo cual no es el caso hablar aquí. [58]

Es una lástima que Cervenka se haya impuesto esta reserva, renunciando a proporcionarnos un retrato de Juan de Molines pintado por Calvino; por otro lado, su información es útil para establecer el momento en el cual Calvino se apartaba de la corriente valdense que se oponía a las decisiones de Chanforán. Juan de Molines había ido a Estrasburgo a importunar a Calvino en el intervalo entre el principio del mes de setiembre de 1538 (puesto que Calvino predicó en Estrasburgo por primera vez el 8 de setiembre de aquel año) y el 31 de mayo de 1540, día de la llegada de Cervenka a la ciudad. Durante este período, la solidaridad de Calvino con los valdenses sufrió, en efecto, un golpe decisivo. Los dos prefacios que él había escrito para la Biblia de Olivetán (1535) son testimonio de su adhesión a la causa valdense; tampoco podemos olvidar que la *Epístola al Rey* que prologa la *Institución* calviniana —con su apasionada peroración por los compatriotas perseguidos— fue escrita al día siguiente de la fecha en que Calvino, en Basilea, tuvo noticia de la persecución desencadenada en Provenza contra los valdenses.

Teólogo de raza, Calvino había ubicado de repente la divergencia entre la primera y la segunda Reforma en un solo punto capital: la doctrina de la justificación. Por causa de esta doctrina —central en el mensaje de los reformadores del siglo XVI—, Calvino truncó su diálogo con el barba Juan y los suyos, en tanto perdía el entusiasmo por algunos aspectos del tradicional biblicismo valdense que al principio parecía

[58] Matej Cervenka, *Pameti Jednoty bratrské*, Biblioteca Universitaria de Praga, Ms. XVII C 3, ed. T. C. Zelinka, *Ceskych bratri*, Praga, 1942, pág. 85.

apreciar. La creciente autoridad del reformador de Ginebra volvió cada vez más rígidas las posiciones teológicas, hasta hacer imposible que se integrara en el mensaje paulino de la Reforma la protesta valdense, fundada sobre el Sermón del Monte.

Nota Bibliográfica

Las fuentes de las cuales provienen las afirmaciones de este capítulo están suficientemente documentadas por las notas correspondientes. Mi interpretación del encuentro de los valdenses medievales con la Reforma del siglo XVI subraya la alternativa que se les presentó entre "primera" y "segunda" Reforma. A este propósito véase A. Molnar, *L'apport de Jean Hus à la Réforme européenne*, CSCH XIV (1966), págs. 1-14; V. Vinay, *La prima e la seconda Riforma nel passato e nel presente*, P XXII (1967), págs. 127-147.

CAPITULO 9

LA LITERATURA VALDENSE

1. *INTRODUCCION*

Un examen crítico de la producción literaria de los valdenses en el Medioevo, prácticamente aún no ha sido hecho; a lo sumo podemos considerar cumplido —gracias a numerosos pioneros de la investigación— el trabajo preliminar de su identificación. Asimismo, una cantidad de cuestiones permanecen abiertas y otras se van agregando, cuando comprobamos que carecemos de una edición segura, salvo para una mínima parte, de los escritos examinados. Para una parte importante de ellos, directamente faltan los elementos necesarios como para establecer su cronología relativa. Como si esto fuese poco, no se puede evitar a menudo la impresión que ya expresó bien el máximo historiador valdense de nuestra época, Emilio Comba; según su opinión, cierto número de textos que pasan por ser valdenses, en realidad no lo son sino de nombre, por cuanto no tienen ningún elemento que revele una producción característica del espíritu valdense. [1]

Estaremos pues obligados, hasta donde sea posible, a distinguir entre textos valdenses originales, textos adoptados y adaptados por autores valdenses y textos extraños que, quizá, figuraban en las "bibliotecas" de las cuales se servían distintos grupos valdenses, en épocas distintas.

[1] Em. Comba, *Histoire des Vaudois* cit., pág. 742.

El lector que ha seguido hasta aquí el difícil camino del movimiento valdense —casi por doquier caracterizado por su marginación social y cultural— no se sorprenderá de la modestia de esta literatura, ni tampoco insistirá demasiado sobre la falta de originalidad que pronto salta a los ojos. Se trata de una producción que no escapa, por cierto, a las leyes que, en general, gobiernan la evolución de las literaturas medievales y, además, sufre las consecuencias de las limitaciones específicas impuestas a la fraternidad de la cual proviene. Si de por sí la literatura medieval se mostró —en el plan formal— tenazmente dependiente de los "lugares comunes" que de oficio pasaban de obra en obra, y el autor —a menudo voluntariamente— se sumía en el anonimato, con más razón debemos tener esto en cuenta cuando nos aproximamos a los escritos provenientes de una comunidad clandestina que, al fin de cuentas, tenía algo distinto que hacer al ofrecernos muestras de diversos géneros literarios. Su selección —si de selección se pudiera hablar— fue dictada por las necesidades de la misión que el movimiento se atribuía.

En la época del empuje querigmático y de las controversias todavía abiertas al gran público, esta misión fue ciertamente concebida de manera distinta a la que tuvo en la época del repliegue forzoso. Persecuciones y apostasías requerían oraciones, consolaciones y cartas de dirección espiritual. Sólo en un ambiente geográfiamente circunscripto y habitado por una población valdense relativamente compacta, podemos esperar un consumo bastante constante de una literatura en lengua popular de edificación y aun de distracción, destinada a ser leída en voz alta. En el aislamiento, indudablemente, puede facilitar la supervivencia de una elevación moralmente respetable, pero su problema de fondo no será más el de identificar la verdad que se procura propagar; no se renueva nada más y, ocasionalmente, se hace uso también de composiciones poéticas y se reescriben extractos traducidos de obras ascéticas de autores católico-romanos.

Los valdenses deben su movimiento literario, a la solicitud de los husitas, y particularmente de los taboritas, los que ejercieron sobre ellos una notable influencia, en el siglo XV, por medio del grupo de los Hermanos fieles. Se comprueba entonces un hermoso florecimiento de tratados teológicos valdenses inspirados en escritos difundidos en el ambiente radical de la reforma husita. Si comparamos estos textos con los del período precedente, nos damos cuenta de que las adaptaciones y recomposiciones del siglo XV tienen en mucho mayor medida

un contenido específicamente valdense. Esto se debe también al hecho de que, en ese período, la literatura husita polarizaba su reflexión sobre un considerable número de tesis cuyo origen era definidamente valdense. Una etapa ulterior de esta "contaminación" valdo-husita se verifica —al caballo de los siglos XV y XVI— en obras valdenses de carácter catequístico, productos de la colaboración entre valdenses y miembros de la Unidad de los Hermanos bohemios.

La última fase de la literatura valdense que interesa en el cuadro de este volumen está caracterizada por una creciente influencia ejercida sobre las comunidades alpinas por la Reforma protestante.

Es evidente que los textos valdenses, o con elementos tales que permiten esta identificación, no son sino reliquias de una producción ciertamente más vasta. Sabemos que una buena parte de ella fue destruida por los inquisidores o se perdió; pero tampoco debemos olvidar que muchos temas —sobre todo los que eran objeto de la predicación de los ministros— fueron transmitidos oralmente, sin pasar por una redacción escrita, literaria. Además, la recolección de tales vestigios estuvo condicionada, desde un principio, por el espíritu apologético que la animaba.

En 1553, el teólogo luterano Flacio Ilírico —con la intención de probar una tesis suya sobre el carácter esencialmente valdense de la Reforma taborita— proyectó la constitución de una colección de documentos taboritas-valdenses auténticos. A ese fin estimuló la búsqueda de documentos de ese origen en Europa Central, y hubiera querido extender sus investigaciones hacia Italia, sobre todo Lombardía, hasta llegar a los orígenes del movimiento. Lamentablemente, el proyecto, que tenía el gran mérito de tomar en cuenta la dimensión europea del valdismo, anterior a la Reforma del siglo XVI, no tuvo apoyo. De todos modos, le debemos la edición —poco esmerada pero reveladora— de la *Apología* taborita de 1431, que apareció en Basilea en 1568 con el título significativo de *Confessio Valdensium*. En cuanto a los documentos valdenses más antiguos, en 1562 Flacio se quejaba de que, en su concepto, "no quedaba de sus escritos nada que fuera un poco más antiguo". [2]

[2] Sobre el proyecto de una recopilación de escritos valdenses véase su carta a Hartmann Beyer del 7 de marzo de 1553 y el nº 8 de la lista de las *desideria* en su *Consultatio de conscribenda accurata et erudita historia ecclesiae* de fines del mismo año. Cf. Heinz Schelibe, *Die Ensttehung der Magdeburger*

Gracias a G. P. Perrin —pastor reformado de Nyon, en el Delfinado— las investigaciones consagradas a la literatura valdense tomaron una orientación muy diferente. Con un considerable esfuerzo neurístico, pero deliberadamente limitado al área romance, Perrin se había preparado para la ardua empresa de redactar una historia de los valdenses. Respondía con ello a los reiterados requerimientos de la Iglesia Reformada de Francia que, a partir del sínodo nacional de Nimes de 1572, había insistido en que se hicieran serias investigaciones sobre albigenses y valdenses. Perrin escribe su historia por un preciso encargo, con la participación financiera del sínodo regional del Delfinado, y el definido propósito de demostrar la real antigüedad de las iglesias de la Reforma. Esta preocupación orientó la búsqueda de aquellos antiguos manuscritos "in linguabarba" que, desde 1605, le fueron remitidos del valle Freyssinière, de las Cevenas, de Briançon y en particular del Val Pragelato.[3] Fue propenso a atribuir a dichos manuscritos una antigüedad mayor que la verdadera, pero su *Histoire* tiene, de todos modos, el mérito de haber publicado, por primera vez, extensos extractos de esta literatura, si bien carente de crítica. Su importante colección de manuscritos, que contaba por lo menos con nueve piezas, en la primera mitad del siglo XVII pasó a manos del arzobispo anglicano Santiago Ussher y acabó por ser depositada, en 1661, en la biblioteca del Trinity College de Dublin.

Otra colección similar de seis manuscritos provenientes de los valles valdenses de la vertiente italiana fue compilada por el moderador Juan Léger quien en 1655, en Ginebra, la puso en manos de Samuel Morland, por entonces embajador especial de Cronwell. Tres años más tarde, la colección era depositada en Cambridge. El propio Morland hizo un primer catálogo de esta serie de manuscritos en su *History of the Evangelical Churches of the Valleys of Piedmont* (Lon-

---

Zenturien, Gütersloh, 1966, pág. 26. El 14 de octubre de 1555 invitaba desde Magdeburgo a los *seniores* de los Hermanos bohemios a ayudarlo en su propósito: "Si enviáis a alguno a Italia —cosa que auspicio y os exhorto calurosamente a hacer— yo ayudaré gustoso con cartas y consejos para su viaje, y le entregaré todo lo que poseo de vuestras cosas, y no es poco." (Ed. A. Gindely, *Quellen zur Geschichte der Böhmischen Büder*, Viena, 1859, pág. 275 y sig.

[3] R. Voeltzel, *Vraie et fausse Eglise selon les théologiens protestatants français du XVIIe. siècle,* París, 1956, pág. 89; J. Jalla, *Glanures d'histoire vaudoise,* Torre Pellice 1936, págs. 110-113.

dres, 1658), pero es evidente que no había hecho un estudio muy profundo de los textos. Comparados con Perrin, ni Morland ni Juan Léger —que en 1669 sacó a luz una recomposición, en francés, de la obra de Morland— supieron enriquecer sustancialmente el panorama de la literatura valdense, bien que recopilaron documentos importantes.

El estudio crítico de una tercera colección del mismo tipo —los cinco manuscritos de Ginebra— fue iniciado en 1885 por Eduardo Montet en su *Histoire littéraire des Vaudois du Piémont*, aun cuando ya en la primera mitad del siglo XIX, Raynouard y Hahn hubieran llamado la atención sobre estos textos.

De las tres colecciones mencionadas, la de Cambridge contiene escritos que, paleográficamente, parecen proceder en parte de principios del siglo XV y van hasta el comienzo del XVI. La cronología de los escritos conservados en Ginebra abarca desde la mitad del siglo XV hasta mediados del siguiente, en tanto los de Dublin no proceden de más allá de mediados del siglo XVI. La lengua en que están escritos es una forma peculiar del provenzal, con notables infiltraciones de palabras italianas. Pero es importante observar que las tres colecciones parecen ser el resultado de una investigación que a su vez era una selección; así fueron marginados, por ejemplo, manuscritos latinos considerados de interés menor y poco acordes con la idea que se tenía sobre la simplicidad e ignorancia lingüística de los autores valdenses. Esto no era cierto; los fragmentos en latín que encontramos entre los manuscritos de Cambridge demuestran que una literatura latina debió circular efectivamente aun entre los valdenses de los Valles.[4] Este fenómeno, muy a menudo ignorado, obliga al investigador a no limitar la literatura valdense del Medioevo sólo a los textos escritos en provenzal.

2. *LA SACRA ESCRITURA*

Antes de repasar la producción literaria de los valdenses del Medioevo según los grandes períodos sucesivos de su evolución, nos detendremos un momento a considerar la Biblia, en cuanto hecho literario.

[4] A. Molnar, *Fragment de la Confession taborite dans un manuscrit vaudois de Cambridge,* MB III (1970), págs. 253-264.

Todos aquellos escritos, sin excepción, están conscientemente compenetrados del texto bíblico, pero en sentido estricto no hubo una Biblia valdense, si con esta expresión entendemos una versión particular del texto escritural o un modo tipo de organizar el conjunto de los libros canónicos. La extraordinaria familiaridad de los valdenses con la Biblia —como lo hemos señalado al trazar la historia del movimiento— no presupone, ni mucho menos prueba, la existencia de una traducción completa hecha por los valdenses. Las primeras traducciones parciales que se procuraron, dependían de la antigua versión "Vulgata" de Jerónimo, usada en aquel tiempo, con algunas variantes comunes a otras familias de manuscritos de la Biblia latina. Como fuente y base de la predicación, los valdenses aceptan por entonces las mismas Escrituras que están en uso en la Iglesia. Y son estas mismas Escrituras las que los conducirán, progresivamente a plantear el problema de la medida en que doctrinas y posiciones de la iglesia oficial son verdaderamente coherentes con el mensaje de la Palabra de Dios. La voluntad de poner este mensaje al alcance de todos es el móvil de las reiteradas tentativas que hacen los valdenses para promover la traducción de los textos bíblicos en la lengua del pueblo, o por lo menos, utilizar traducciones ya hechas.

La traducción en lengua vernácula que había encargado Valdo en Lyon, y que circulaba ya en 1179, era una antología bíblica donde se concedía un importante lugar al Salterio, y estaba acompañada de anotaciones exegéticas tomadas de los Padres de la Iglesia. La traducción "in gallico sermone" que usaban los valdenses de Metz había sido fijada una veintena de años más tarde, siguiendo un principio análogo: Evangelios, Epístolas paulinas, el Salterio, las *Moralia in Job*, inspiradas en Gregorio Magno. Estos textos ya no están a nuestra disposición y sería inútil buscar sus huellas en los manuscritos de la Biblia usados por los valdenses franco-italiano, siglos después. El manuscrito de así llamada Biblia de Lyon (¿siglo XVI?) es de origen cátaro, pero la traducción podría ser valdense, y se ha avanzado la hipótesis de que haya salido del *scriptorium* de Elne, de los Pobres Católicos. Se trata de una tesis sugestiva, que carece sin embargo del apoyo de otros ejemplos, ya que las demás traducciones proceden de los siglos XV y XVI y la de Zurich contiene una crítica hecha sobre una edición impresa del Nuevo Testamento, griego. Los textos en lengua vulgar de los valdenses alemanes, está confirmado que no pueden ser anteriores al del siglo XIV. Un Nuevo Testamento

de origen bávaro, conservado en la biblioteca del convento de *Teplá*, en Bohemia *(Codex teplensis)*, además de la traducción alemana, contiene en apéndice también el fragmento de una predicación valdense sobre siete artículos de la fe.

No hay duda de que el interés de los valdenses por la Biblia, y en particular por el Nuevo Testamento, se manifestó constantemente con perseverancia, durante toda la Edad Media. Pero la importancia de esta predilección surge con toda su fuerza cuando consideramos la gravitación que tuvieron dichos valdenses para estimular en el nivel popular la demanda de una Biblia en lengua vulgar y el significado de un interés por su lectura e interpretación, que era un desafío al monopolio exegético ejercido por el clero. En cuanto al texto de la Biblia, en provenzal, no es improbable que a partir de su segunda generación, los valdenses hayan utilizado —al menos en lo que respecta al Nuevo Testamento— versiones cátaras que, por este motivo, sobrevivieron dos siglos al movimiento que les diera origen. Con todo, quedan abiertos no pocos interrogantes bastante delicados, y solamente un estudio en profundidad de la historia del texto latino permitirá formarnos, en lo sucesivo, una opinión adecuada. [5]

3. *EL PERIODO MISIONERO*

No tenemos sino tres o cuatro textos valdenses auténticos del tiempo del primer impulso misionero, que abarca desde los orígenes hasta el año 1230, cuando ya la inquisición era capaz de obstruir

[5] G. Gonnet, A. Molnar, *Les Vaudois au moyen âge*, Turín, 1974, págs. 323-327; ed. Reuss, *Fragments littéraires et critiques relatifs à l'hoistoire de la Bible française*, RThPhChr II (1851), págs. 1-21; 321-349; III (1852), págs. 321-349; IV (1853), págs. 65-96; S. Berger, *Les Bibles provençales et vaudoises*, 1889; C. Salvioni, *Il Nuovo Testament valdese secondo la lezione del codice di Zurigo*, Roma-Turín-Florencia, 1890; H. Clavier, *Breves remarques sur les premières versions provençales du Nouveau Testament* BPhH, 1958, págs. 1-14; *Codex Teplensis*, ed. Ph. Klimes, Mónaco, 1881-1886; F. Jostes, *Die Waldenser und die vorlutherische deutsche Bibelüberstzung*, Münster W., 1885; S. Berger, *La question du Codex Teplensis*, BSHV, n. 3 (1887), págs. 23-46; F. Stummer, *Einführung in die lateinische Bibel*, Paderborn, 1928; M. Deanesly, *The Lollard Bible*, vol. 2: *The West from the Fathers to the Reformation*, Cambridge, 1969, págs. 452-465.

decisivamente el camino del movimiento. Recordamos, ante todo, aquella *profesión de fe*[6] que —redactada sin duda por el cardenal legado Enrique de Marcy— fue firmada personalmente por Valdo en presencia del arzobispo Guichard, en Lyon, en 1180. Esta declaración de ortodoxia remite a los grandes símbolos de Nicea, de Constantinopla y a Atanasio, y afirma las verdades fundamentales de la doctrina cristiana en un evidente espíritu antidualista y antidocético. De esta manera, Valdo tomaba distancias de la herejía cátara pero también daba a conocer —de un modo particular— su total disponibilidad para vivir —él y los suyos— libres de la ansiedad por el mañana, en una total pobreza ayudada, con autoridad, por los consejos evangélicos.

Una muestra de los argumentos usados por los primeros discípulos de Valdo en las disputas públicas, que sostenían tanto como cátaros como con católicos, se puede reconstruir gracias al tratado *Adversus Waldensium sectam.*[7] Su autor, abad de los premonstratenses de Fontcaude, participó personalmente en el debate organizado en la diócesis de Narbona, hacia 1190. Para su informe, utilizó la lista de las pruebas escriturales que los interlocutores valdenses habían preparado y proporcionado según las reglas del juego —al presidente de la disputa, Raimundo de Daventrie. Es probable que este último haya incluido esa lista en los actos del coloquio. Como sea, tenemos a disposición toda una serie de tesis valdenses formuladas por los mismos discípulos de Valdo y concerniente a asuntos delicados, como por ejemplo la obediencia a los prelados, los límites del debido respeto a la jerarquía, el poder de las llaves y particularmente el deber que todo cristiano tiene de anunciar el Evangelio.

El *Liber antiheresis*[8] de Durando de Huesca —al cual ya nos hemos referido— es una obra importante tanto en el plano literario como por su contenido teológico; éste es, en efecto, el único producto doctrinal que nos ha quedado de la primera generación valdense. Recuperada por un afortunado descubrimiento e identificada por Antonio Dondaine (1946), esta obra se editó con ejemplar esmero gracias

[6] La mejor edición es la de K. V. Selge, *Die ersten Waldenser,* II, Berlín, 1967, págs. 3-6.
[7] Migne, PL 204, 793-840; G. Gonnet, EFV; págs. 64-90.
[8] Ed. K. V. Selge, *Die ersten Waldenser,* II, cit.

a K. V. Selge, en 1967. Los manuscritos utilizados fueron dos, uno se conserva en París y el otro en Madrid. Casi seguramente, el libro fue escrito antes de fines del siglo XII —y antes de 1207— cuando Durando de Huesca no había aún revisado en su propia posición y la de los discípulos de Valdo con respecto a la institución romana. La treintena de capítulos de este tratado nos transporta en pleno a la atmósfera del valdismo originario.

El importante documento sobre el encuentro de Bérgamo (mayo de 1218), [9] en cuanto a los escritos de origen valdense, debe colocarse hacia el fin de aquel período en el que la posibilidad de establecer relaciones y enlaces era todavía fácil. Se trata de la carta en latín dirigida por doce personalidades de los Pobres lombardos (Otto de Ramezello, Juan de Sárnico, Taddeo, Marino, G. de Papia, F. de Legnano, G. de Moltrasio, I. de Mutina, Juan Francisco, Jordán de Dongo, Bonomi y Tomás) a sus amigos que "fielmente viven más allá de los Alpes", y reencabezada por los hermanos italianos Ugolino y Algosso. Según los sobreescritos de los manuscritos, que hablan de un "Escrito de los heresiarcas de Lombardía a los leonistas que están *in Alamania*", es necesario creer que los destinatarios de la epístola fueran los valdenses germanos. Hemos examinado el documento precisamente con el propósito de establecer el significado de la Conferencia de Bérgamo (1208), en momentos en que el valdismo padecía una crisis interna agudizada por la muerte del propio Valdo.

Es lamentable que no nos haya quedado ninguna muestra de la predicación valdense de este primer período, espontáneo y creativo, como que no tengamos ningún ejemplo de los cánticos que los primeros compañeros de Valdo hacían resonar en las iglesias del Mediodía de Francia. Lo mismo debemos decir de las *pulchra carmina* * probablemente destinadas no tanto al canto como a ser recitadas o leídas en alta voz, y por eso rimadas, de las cuales habla el Pseudo-David cuando atribuye a los valdenses las *Triginta gradus sancti Augustini,* en verso. A pesar de su técnica de repetición, de los estribillos, sin duda los versos proporcionaban un modo expresivo que facilitaba el aprendizaje de memoria. Si la información proveniente de los inquisidores es exacta, podríamos sostener casi que los valdenses lo dijeron todo

[9] La mejor edición en A. Patschovsky, K. V. Selge, *Quellen zur Geschichte der Weldenser* cit., págs. 20-43.

* *N. del T.*: largas versificaciones.

primeramente en verso, y sólo después en prosa, pero esos versos se han perdido en su totalidad. ¿Fueron éstos los arquetipos de los famosos poemas valdenses que aparecen en los manuscritos de dos o tres siglos después?

4. *LOS DOS SIGLOS DE CLANDESTINIDAD*

Los materiales tradicionalmente atribuidos a los valdenses de este período son numerosos, pero a menudo corresponden a extractos o recomposiciones de obras de edificación, de otro origen, ajenas a una posición específicamente valdense. Tiene gran importancia la recopilación —que por incompleta no es menos significativa— de cartas o fragmentos de ellas, escritas por autores valdenses y destinadas a sostener el valor de los hermanos perseguidos o a punto de ser arrollados por la presión de los inquisidores. La nota apologética resulta dominante y va acompañada por una reflexión sobre el significado de la perseverancia de los Pobres, a través de la historia.

Un fragmento notable de la obrita llamada *Liber electorum*[10] se nos ha conservado en latín y en una versión valdense provenzal. Tras haber invitado a una oración de intercesión

> por los hermanos y las hermanas, los amigos y las amigas, en cualquier lugar que se encuentren sobre la faz de la tierra, en tribulación, en la cárcel o en la prueba, en pobreza o en crisis.

el autor valdense toma conciencia del camino del cristiano a través del tiempo y la opción que ha tenido que hacer. Por trescientos años, la Iglesia fue gobernada por aquel que la rescató con su propia sangre, y permaneció fiel a su Señor sufriente. Pero el emperador Constantino, curado y bautizado por Silvestre, acrecentó exageradamente la dignidad del papa romano. A partir de aquel momento "li mal foren multiplica sobre la terra" (los males se multiplicaron en la tierra), la mayoría de los cristianos "trabuche en mal" (abundó en mal) y sólo una ínfima minoría "permas par moti temp en aquesto vita lacal

[10] Cf. la lista de las ediciones del texto latino en A. Armand Hugon, G. Gonnet, *Bibliografia valdese* cit., n. 589. Versión valdense en el ms. de Cambridge Dr 15, 29, fol. 235r-240v.

ilh avia receopu" (permaneció por mucho tiempo en esta vida que ellos habían recibido) originalmente. Esta situación se prolongó durante ochocientos años, hasta cuando "se leve un, lo propri nom del cal era Piero, ma el era d'una region dicta Vaudis" (se levantó uno, cuyo nombre era Pedro, y que era de una región llamada Vaudia). El renovó la predicación y formó discípulos que, a su vez, predicaron con maravilloso resultado durante los tres siglos sucesivos, cuando se levantó contra ellos "Satanas e la maligneta de li fellon" (Satanás y la maldad de los felones). La iglesia de los elegidos no será nunca completamente aniquilada, sino antes bien, durará hasta el fin del mundo, que por lo demás está cada vez más próximo. El Señor tiene sus fieles, si no en todos lados, por lo menos "en alcunas regions de la terra"; nuestros antepasados —dice el autor de esta memoria— se han trasladado allende el mar y han encontrado hermanos en la fe, a pesar de la ignorancia de la lengua. Aun cuando no son numerosos, los elegidos tienen a su favor las promesas seguras del Señor, y la Iglesia se parece a la Luna, que cada tanto se pone, pero que nunca desaparece para siempre. La periodicidad de la historia de la Iglesia que hace el autor, nos permite fechar con cierta seguridad el texto, que sería de fines del siglo XIV.

Por la importancia de su contenido, podemos colocar al lado del *Liber electorum* el tratado acerca de *La gleisa de Dio.*[11] Éste fue, ciertamente, muy útil para los valdenses, no obstante el evidente origen cátaro de un texto tendiente a poner en discusión el bautismo de "los petit enfanz que no creon ni saben que sia ben ni mal" y a sustituir este sacramento con una imposición de manos eficaz para conferir el don del Espíritu Santo. Cronológicamente anterior al *Liber electorum,* tuvo el mérito de elevar a la dignidad de signo característico de la verdadera iglesia su disposición para asumir "las persegucions e tribulacions e martirs per lo nom de Christ". * La iglesia de Dios y "la gleisa maligna romana" ** son confrontadas, y la

[11] Ms. de Dublin, Trinity College, A. 6.10, fol. 3^r-25^r. Parcialmente editado por M. Sposito, *Sur quelques manuscrits de l'ancienne littérature religieuse des Vaudois du Piémont,* RHE XLVI (1951), págs. 135-139; y Th. Venckeler, *Un recueil cathare: le manuscrit A.6.10 de la collection vaudoise de Dublin,* RBPhH, 1960, págs. 815-834; 1961, págs. 759-793.

* *N. del T.:* las persecuciones y tribulaciones y martirios por el nombre de Cristo.

** *N. del T.:* la maligna iglesia romana.

primera es llamada "ajostamentde fidels e de saint homes, en la cual Yesu Christ ista e istara entro à la fin del segle". * Ella evita matar, cometer adulterio, robar, mentir, prestar juramento, y lo hace a cualquier costo; mantiene vivo el deseo de rendir testimonio a la "loi de vie", y por ello opta por una existencia de inestabilidad itinerante, preparada para el martirio. En cambio, la iglesia romana es perseguidora, porque desea dominar al mundo:

> Els non fugis de cita en cita, mas segnoriza las citas e los borcs e las provincias, a se sey en la pompa d'aquest mont; e es temuda dels reys e dels emperadors e dele aotres barons. Car ela se esforca de segnorizar pagans e iudios e gentils e sobre tot ela persegh e aoci la sanct gleisa de Christ... **

La correspondencia mantenida hacia 1368 entre los lombardos y sus hermanos de Austria —que habían apostatado bajo la presión de la inquisición— tiene especial valor para quien desee conocer la mentalidad valdense de la segunda mitad del siglo XIV. La colección comprende una *Epistula fratrum de Italia* redactada por los responsables del movimiento en Lombardía, dos *Responsiones Iohannis,* una *Responsio Seyfridi* y asimismo una carta dirigida a un *Discreto viro.* [12] No emprendemos el análisis de este epistolario porque lo hemos hecho al tratar las grandes crisis que atravesaron los valdenses austríacos antes del comienzo de la revolución husita.

Mucho más gris y moralista, sin la fuerza que procede del ensamble con una realidad viva y sufrida, nos parece aquella *Pístola de li amic* [13] que, dirigida a "tuit li fidel ami, ama serf d'Iesu Christ", * exhorta a una población, sin duda sedentaria, al amor del prójimo.

* *N. del T.:* reunión de fieles y de santos hombres, en la cual Jesucristo está y estará hasta el fin del mundo.

** *N. del T.:* Ella no huye de ciudad en ciudad, mas domina las ciudades y los burgos y las provincias, y está en la pompa de este mundo; y es temida por los reyes y los emperadores y otros señores. Pues ella se esfuerza en dominar paganos y judíos y gentiles y sobre todo ello persigue y mata a la santa iglesia de Cristo.

* *N. del T.:* todos los fieles amigos, amados siervos de Cristo.

12 Véase la lista de los mss. en *Bibliografia valdese* cit., nn. 590, 591, 592. Agréguese la carta *Discreto viro* editada por Molnar en BSSV n. 119 (1966), págs. 21-24.

13 Editada por C. U. Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter,* II, Stuttgart, 1847, págs. 623-628.

Con el propósito de "la eternal benedicion" que heredarán, campesinos, artesanos y siervos son invitados a una existencia de trabajo asiduo. Los bienes honestamente acumulados e indispensables a la vida física, una vez muertos los progenitores, deben ser transmitidos o repartidos en porciones iguales entre los hijos. Subraya además la honorabilidad del matrimonio, considerado el cuarto sacramento, aunque no deja de señalar que el encanto de la mujer y de los hijos puede perjudicar verdaderamente a quien quiere hacer el bien.

Otro texto nos ha llegado en latín, en "lingua valdese" y en alemán: "Li articles de la fe".[14] Se trata de un resumen, en siete artículos, del llamado "simbolo apostolico". Éste formaba parte de la profesión de fe que, en el momento de la ordenación, se requería del futuro ministro valdense. Lo que más impresiona es la formulación trinitaria del primer artículo y la insistencia con que en el tercero se pone el énfasis en el origen divino de la ley mosaica. Evidentemente, éstos no son elementos doctrinarios inéditos; antes bien, con ello los valdenses se mostraban solidarios con la tradición común de la iglesia medieval, que hacía propias las definiciones provenientes del siglo V para combatir nuevas tendencias gnósticas o docetistas. También en esto, fieles a la tradición, los valdenses atribuyeron a cada uno de los apóstoles un artículo del "símbolo", y terminaron por subdividir el texto en doce partes: *Li doze articles;* empero, en época tardía, aceptan la primera subdivisión en siete.

La *Glosa credo*[15] —que es una versión latina realiza simplemente la yuxtaposición de profecías veterotestamentarias y afirmaciones apostólicas— no presenta ninguna traza de pensamiento propiamente valdense. Incluso, el texto provenzal, si bien mucho más explícito, de hecho se atiene a las mismas citas bíblicas.[16] Éstas faltan en la *Somme le Roy*, compuesto por el dominico Lorenzo, en 1729, y considerado por Montet como la fuente del texto provenzal. En versión provenzal, también tenemos el símbolo de Nicea y el llamado Atanasiano.

14 Cf. BV 1369; Gonnet-Molnar, *Les Vaudois au Moyen âge* cit., págs. 353-357; G. Gonnet, *Le confessioni* cit., págs. 151-157.

15 BV 1385, ed. E. Montet, *Histoire littéraire des Vaudois du Piémont,* Ginebra, 1885, pág. 210.

16 C. U. Hahn, *op. cit.,* págs. 608-611; Montet, *op. cit.,* págs. 20-209.

La única manera de orar enseñada por el Señor —el Padrenuestro— sin duda atrajo la atención de los maestros valdenses, pero los textos explicativos que les son atribuidos no contienen nada específico, o incluso se compaginan más con una tradición cátara o, más tarde, con una interpretación husita. [17]

Gracias a los documentos inquisitoriales estamos informados de otras oraciones valdenses, acciones de gracia y bendiciones. La hermosa oración de intercesión que, en cierto modo, constituía el prólogo del *Liber eletorum*, tiene su complemento en la *fórmula de absolución* de que se servían los ministros valdenses después de haber escuchado las confesiones de los "amigo". En la versión alemana dice así:

> Nuestro Señor que perdonó a Zaqueo, a Magdalena y a Pablo, que liberó a Pedro de las cadenas, que perdonó a Catalina, Marta y otros penitentes, quiere perdonarte tus pecados. El Señor te bendiga y te guarde, el Señor vuelva su rostro hacia ti y te dé la paz. Y la paz de Dios que sobrepasa toda inteligencia, guarde tu corazón y tus pensamientos en Cristo Jesús. Que te bendiga el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Amén. [18]

Es probable que para ejercer con mayor eficacia su ministerio hacia los penitentes —un ministerio que consistía en recibir cuanto ocurría en las conciencias de los "amigos", es escuchar el relato de las tentaciones y las caídas, en dar consejos, reprensión y corrección— los maestros itinerantes valdenses hayan utilizado manuales católicos. En este sentido, el fragmento latino *De imposicione penitencie*, que aún concede gran importancia a la absolución impartida por un sacerdote. Reminiscencias de otro tratado valdense sobre la penitencia —*Penitencia*— saldrán a la luz y también, del mismo modo, los redactores valdenses del siglo XV se apropiarán e introducirán en su ambiente las páginas de la Confesión Taborita referentes al tema. [19]

[17] G. Gonnet, *Les "Glosa Pater" cathares et vaudoises,* CF n. 3 (1968), págs. 59-67.

[18] Edición de un ms. de 1404 por obra de C. Schmidt, "Riedners Zeitschrift für historische Theologie", 1852, pág. 243.

[19] E. Montet, *Histoire Littéraire des Vaudois,* cit., págs. 49, 63, 102; A. Jollot, *Les communautés vaudoises des hautes vallées alpines au XVe. et XVIe. siècle,* pág. 192.

Otro grupo distinto está formado por algunos poemas[20] conservados entre los manuscritos provenientes de los valles alpinos: *La Barca, Lo despreczi del mont, L'Evangeli de li quatre semencz, L'oraczon, Lo Payre Eternal, La Noble Leyczon, Lo Novel Confort, Lo Novel Sermon* y otros menores. Es probable que durante los siglos XIV y XV las rimas y asonancias de estos textos hayan ayudado a su difusión oral. Sin embargo, carecemos de elementos para establecer en qué medida los valdenses alpinos contribuyeron a la creación de estos poemas, o para señalar con alguna certeza cómo fueron recibidos por la población ni qué uso les fue dado. Si pudiésemos señalar a los valdenses de los Alpes como los que proveyeron buena parte de los temas tratados, entonces estos poemas se convertirían para nosotros en un testimonio notable de la mentalidad de este grupo, en vísperas de la Reforma del siglo XVI. Pero a lo sumo, podemos sostener esta tesis sólo en lo que respecta a *La Noble Leyczon,* obra típicamente valdense, en tanto las otras dejan traslucir más o menos doctrinas católico-romanas: la salvación por medio de la fe y las obras, el deber de la oración y la confesión auricular, la invitación a la práctica del ayuno y de las limosnas *La Noble Leyczon,* recurriendo siempre puntual a la Sagrada Escritura, insiste en la perspectiva de los dos caminos —el del infierno y el del paraíso— y en la prohibición de prestar juramento, mentir, vengarse, matar. En este poema encontramos la mención específica del nombre "valdense" dentro de un contexto que caracteriza muy bien el ideal de una vida plenamente orientada por el Sermón del Monte (vs 363-380):

Mas enapres li apostol foron alcun doctors,
La via de Crist mostravan, lo nostre Salvador.
Ma encar en son troba alcun al temp present,
Lical son manifest a mot poc de la gent,
La via de Jeshu Crist mot fort volrian mostrar,
Ma tant son persegu qu'a pena o poion far.
Tant son li fals cristians enceca per error,
E maiorment que li autre aquilh que son pastor,
Qu'ilh persegon e aucion aquilh que son melhor,
E laysan viore en pacz li fals enganador.

20 A. A. Pons, *Les poèmes vadois,* Torre Pellice, 1910; H. J. Chaytor, *Six Vaudois Poems,* Cambridge, 1930; A. de Stefano, *La Noble Leçon des Vaudois du Piémont,* París, 1909; cf. A. Molnar en BSSV n. 113 (1963), pág. 108 y sig.; Gonnet-Molnar, *op. cit.,* págs. 327-336.

Ma en czo se po conoiser   qu'ilh non son bon pastor,
Car non aman las feas   si non per la toison.
Ma l'Escriptura di,   e nos a poen veir,
Que si n'i a alcun bon   que ame e tema Crist,
Que nan volha maudire,   ni jurar, ni mentir,
Ni avoutrar, ni aucire,   ni penre de l'autrui,
Ni non volha venjarse   de li seo enemis,
Ilh ·:czon qu'es Vaudes   e degne de punir... *

Por fortuna, *La Nobla Leyczon* puede fecharse sin dificultad, por cuanto desarrolla un tema que permite ubicar muy aproximadamente la época en que apareció: el v. 6 señala que "ben ha mil e cent ancz compli entierament". * Ahora bien, el cómputo de 1100 años es, en cierto modo, un dato técnico que usaban tanto los valdenses como los husitas para contar los años transcurridos desde el día nefasto en que "el veneno fue esparcido en la Iglesia de Cristo" con el acto de donación de Constantino. Si a los 1100 años agregamos los 314 que preceden al papa Silvestre y su desafortunado crecimiento temporal, llegamos sin error a las primeras décadas del siglo XV.

Los autores de los otros poemas señalados, probablemente no fueron valdenses, pero expresaron ideas que tenían resonancias en el ambiente valdense. Con el *Novel Sermon*, los valdenses podían proclamar

* *N. del T.*

Pero después de los apóstoles   hubo algunos doctores
El camino de Cristo mostraban   nuestro Salvador,
Pero todavía se encuentran   algunos en este tiempo
Los cuales son manifiestos   a muy poca gente,
El camino de Jesucristo   con mucha fuerza quisieran mostrar
Pero son tan perseguidos   que apenas lo pueden hacer.
Tanto están los falsos cristianos   cegados por el error,
Y más que los demás   los que son pastores (el clero)
Pues no aman las ovejas   sino por el vellón.
Pero la Escritura dice,   y nosotros lo podemos ver,
Que si hay alguno bueno   que ame y tema a Cristo,
Que no quiera maldecir,   ni jurar, ni mentir,
Ni robar (?), ni matar,   ni calumniar (?),
Ni quiera vengarse   de sus enemigos,
Dicen que es valdense   y digno de castigo...

* *N. del T.:* ya hace mil cien años cumplidos totalmente.

el convencimiento de que el discipulado de Cristo lleva a una iglesia minoritaria, a la pequeña grey:

> Aquilh que son serf de Yesu Crist, tenon aquella via,
> Mas ilh son en aquest mont petita compagnia (vs. 426-427) **

y a sentirse con el autor de *Lo Novel Confort* "lo seo petit tropel" (v. 234). También *L'Evangeli de li quatre semencz* retoma este tema (v. 31), pero agrega una nota a favor de la misión itinerante perseguida (vs. 156-160). El ideal valdense de pobreza no tiene lugar en estos textos. ¡Incluso lo excluye *Lo Novel Sermon*: "Mas en trop grant paureta non te laysar venir" (v. 166)! ***

El poema *La Barca* refleja aquel estado de ánimo típicamente medieval de pesimismo, a causa de una existencia dominada por una obsesiva espera de la muerte: la miseria de la condición humana y la inseguridad que la caracteriza llevan al pecador a ponerse en las manos del confesor:

> Cum lacrimas a plor e gemament
> Regarde un chascun lo seo naissament (vs. 14-15)
>
> E cant tu seres denan lo confessor ses"
> Di: "Yo peccador, a Dio e a vos, soy vengu
> Que vos me done bon consellh e verayu penetencia". (vs. 308-310) *

Lo Payre Eternal es, por su parte, una bella letanía dedicada a la Trinidad. Su autor no vacila en desarrollar conceptos y reflexiones que nos remiten a la ontología escolástica. Un brío muy diferente, así como una plumada de auténtica poesía —dentro de una producción literaria por lo general prosaicamente modesta— encontramos en *Lo Novel Confort* que, en un ritmo apretado, tiene acentos que recuerdan a Jacopone de Todi:

** *N. del T.:* Aquellos que son siervos de Jesucristo, persisten en aquel camino / Pero aquellos son en este mundo una pequeña compañía.

*** *N. del T.:* Pero en excesiva pobreza no te dejes caer.

* *N. del T.:* Con lágrimas y llanto y gemido
Considere cada uno su nacimiento (vs. 14-15)
Y cuando estés delante de tu confesor
Di: "Yo pecador, a Dios y a ti he venido
Para que me des buen consejo y verdadera penitencia".
(vs. 308-310)

Vene, non attenda a la noyt tenebrosa
Lacal es mot oscura, orribla e spavantosa.
Aquel que ven de noyt, ja l'espose e l'esposa
Non ubriran a luy la porta preciosa. (vs. 297-300) *

A un cierto número de los textos que se leen en nuestros manuscritos tenemos que considerarlos como el remanente de una "biblioteca" destinada a poner a disposición de los barbas obritas de instrucción general, y sobre todo, de moral, en la lengua del pueblo. Sólo uno de esos tratados parece sostener más o menos directamente la conciencia de la misión que alimentaban los valdenses: *De las tribulacions.*[21] Su arquetipo latino —que aparece durante el pontificado de Inocencio VI (1352-1362)— debió estar estrechamente relacionado con las visiones escatológicas de Juan de Roccatagliata (muerto en 1366). En la versión usada entre los valdenses, sin embargo, se deja a un lado el optimismo con el que Roccatagliata esperaba una renovación de la Iglesia por la obra de los franciscanos dispuestos a vivir en la pobreza. Esta esperanza es sustituida, en el texto valdesiano, por una curiosa justificación de la clandestinidad de los fieles, inevitable en este "fin del segle al temp de l'Antecrist". *

El bestiario en prosa *De las propriotas de las animanczas*[22] tiene escaso interés teológico. Su autor, Jaco, escribe expresamente: "Yo non l'ay composta per li savi, mas per enformar alcuns meo scolars", ** y habla del carácter específico del hombre y de los animales —pájaros, cuadrúpedos, peces y serpientes— y del uso alegórico al cual la materia se presta. Nuestro tratado parece tener un arquetipo en común con el *Libellus de natura animalium*, editado en Mondoví, a principios del siglo XVI.

21 BV 1403; cf. Herzog, *Die romanischen Waldenser,* Halle, 1853, págs. 95-97.

22 F. Mc. Culloch, *The Waldensian Bestiary,* MH XV (1963), págs. 15-30.

* *N. del T.:* Ven, no esperes la noche tenebrosa
Que es muy oscura, horrible y espantosa.
A aquel que llega de noche, ya el esposo y la esposa
No le abrirán la puerta preciosa. (vs. 29-300)

* *N. del T.:* ...fin del mundo en tiempos del Anticristo.

** *N. del T.:* yo no lo he compuesto para los sabios, sino para informar a algunos de mis alumnos.

Una colección de veinticuatro sentencias bíblicas, patrísticas y filosóficas lleva el título de *Li parlar del phillosopre.*[23] Tema común de las citas, entre las que no faltan las de Aristóteles, es el destino mortal del hombre. Otra larguísima compilación de pasajes destacados concernientes al vicio y la virtud parece tener por fuente principal la *Somme le Roy* del dominico Lorenzo de Bois (1279). Podemos ponerlo al lado del *Vergier de consolation* y del tratado *Vertucz.* En estos textos es evidente la intención didáctica de sacar a plena luz la secuencia de grados y etapas de una conducta moral que conducen finalmente al cielo. Además de esto, el tratado *Vertucz* ofrece un buen resumen, con citas justificativas, del principio exegético tenido en alta estima en la Edad Media, que presupone un sentido cuádruple para cada texto bíblico.[24]

Las siete partes del *Cantica,*[25] la primera de las cuales se ha extraviado, nos ofrecen un ejemplo de la exégesis tradicional del Cantar de los Cantares. Ciertas alusiones reflejan preocupaciones que parecen caracterizar a los valdenses de la zona alpina a fines del siglo XV: la visión de una "gleysa de li paure de Crist", la exigencia de una libre predicación del Evangelio, el miedo del abandono de principios fundamentales, por parte de la comunidad.

En cuanto al tratado *De l'ensegnament de li filh e la garda de las filhas* —un manual destinado a los padres para una mejor educación de sus hijos— remitimos a las páginas que le hemos consagrado en el capítulo V del presente volumen.

5. *ESCRITOS VALDENSES DE INSPIRACION HUSITA*

La interdependencia y reciprocidad de valdenses y husitas encuentran su confirmación y, al mismo tiempo, su ejemplo, en una larga serie de obras literarias de los mismos valdenses. Si para el período precedente nos hemos visto en dificultades para identificar los arquetipos de numerosos escritos "valdenses", ahora en cambio somos capaces de identificar la mayor parte y de establecer con certeza el límite *post quem* de su adaptación valdense. La fecunda colaboración entre valdenses y husitas se desarrolló —como ha sido dicho— en dos tiem-

23 Ed. de M. Esposito, en RHE XLVI (1951), págs. 150-153.
24 E. Montet, *op. cit.*, págs. 81-84
25 Ed. de J. J. Herzog, *Cantica,* en ZHT IV (1870), págs. 516-620.

pos: la primera fase fue marcada por la explosión de la revolución husita, en Bohemia (1419-1436) —entonces, la literatura valdense encontró su inspiración esencialmente en el pensamiento teológico radical de los taboritas checos, asimilados por la fracción valdo-husita de los Hermanos fieles de lengua alemana—; la segunda fase llega cuando el taboritismo, vencido en el terreno político, encuentra en la Unidad de los Hermanos bohemios su continuidad en el plano teológico y eclesiástico.

Las influencias taboritas determinaron, sin duda, la selección que los valdenses franco-italianos hicieron de tres tratados husitas de los años 1412-1215, o sea, del período de cristalización del pensamiento taborita.

Alcuns volon ligar la Parolla de Dio segont la lor volunta[26] es, en efecto, la traducción literal del tratado latino *De quadruplici missione*, escrito en Praga en 1412 por Nicolás de Dresde, a fin de apoyar la lucha de Hus en favor de una libre predicación del Evangelio. La "quadruplici missione" contemplada en la obrita, es la que Dios mismo sanciona, o Dios y el hombre, o sólo los hombres, o incluso un falso predicador, por su propia cuenta. En opinión del autor, sólo la primera modalidad es teológicamente decisiva, en tanto el conocimiento de la ley divina justifica el acto de su comunicación. Contra cualquier restricción que tuviere su fundamento jurídico en el derecho canónico, él defiende enérgicamente la libertad predicadora. Dice el texto de Nicolás:

> Es testimonio suficiente, teniendo conocimiento de la ley de Dios, para predicar libremente el Evangelio de Jesucristo, porque para ello fue mandado por Dios;

y la versión de los valdenses franco-italianos dice:

> Es testimoni sufficient, avent la conoysencza de la ley de Dio, predigue librament l'Evangeli de Crist, car lo es manifest qu'el es trasmes de Dio. *

El manuscrito ginebrino nos ha conservado la traducción del capítulo décimo del *De ecclesia* de Juan Hus: es el tratado valdense *De la*

[26] Texto latino editado por J. Sedlák, *Studie a texty* (1914), págs. 95-117; versión valdense Cambridge A Dd 15, 29, fol. 136r-170r. Cf. F. M. Bartos, *Husitství a cizina*, Praga, 1931, pág. 148.

* *N. del T.:* Es testimonio suficiente, teniendo el conocimiento de la ley de Dios, que predique libremente el Evangelio de Cristo, pues resulta manifiesto que él es transmitido por Dios.

potesta dona a li vicari de Crist. El texto husita es de 1413 y muy pronto, como se concluye del examen interno de la traducción, debió interesar a los valdenses de las pendientes de los Alpes Coccianos. Notable por su exactitud, la versión ha sido reeditada recientemente en apéndice de una biografía de Hus. [27]

Una pequeña, preciosa obrita sobre las alegrías y los peligros del matrimonio cristiano, compuesta por Hus el 4 de marzo de 1415, tiene su historia: el reformador bohemio estaba en la cárcel en Constanza, y uno de sus carceleros —el italiano Roberto que iba a casarse— no dudó en pedir un consejo iluminado al maestro de Praga, tachado de herejía. El *De matrimonium ad Robertum*, traducido por un valdense, llegó así a aquel ambiente popular al cual el mismo Roberto pertenecía y tuvo gran difusión el texto que comenzaba así: *Yo entendo de dire.* [28]

La prueba de una investigación común husita-valdense de la verdad evangélica y de las formas correspondientes de testimonio, nos es dada en literatura por una serie de temas teológicos redactados en "lengua valdense" sobre arquetipos husitas, ante todo la *Confessio Taboritarum* de 1431 y el expediente que su autor, Nicolas Biskupec de Pelhrimov, *senior* de la iglesia taborita, tenía a su disposición. Los manuscritos valdenses de Cambridge, Dublin contienen el mismo material, pero recompuesto de manera diferente y con notables modificaciones. Por ello, mientras no tengamos una edición filológicamente segura de los manuscritos, sólo con mucha cautela podremos desarrollar un trabajo de crítica propiamente literaria. Parecería que un redactor o quizá varios redactores valdenses hubieran proyectado la elaboración de un verdadero tratado de dogmática valdense, utilizando tanto la *Confessio Taboritarum* como el material husita, preparatorio. Muchos capítulos temáticos, que quizá fueron elaborados separadamente en un primer momento, después fueron reunidos y adaptados con el propósito de figurar juntos ya sea bajo el título de *Tresor e lume de fe,* [29] ya sea en otra compilación

27 Ed. A Molnar, *Jan Hus,* Turín, 1973, págs. 166-183.

28 A. Molnar, *Hus' De matrimonio and its waldensian versions,* CV I (1958), págs. 142-157.

29 A. Molnar *Tresor e lume de fe,* CV VII (1964), págs. 285-289; R. Cegna, *L'ussitismo piemontese,* RSLR VII (1971), págs. 1-69. La edición crítica de la *Confessio Taboritarum,* a cargo de Molnar, está en proceso de impresión en Roma; la traducción checa fue publicada en Praga en 1972: *Mikulás z Pelhrimova, Vyznání a obrana táboru.*

estructurada de manera diferente, que el franciscano Samuel de Cassini, en 1510, había tenido entre sus manos en un texto impreso y que él denominaba *Libro expositivo.* El *Tresor* hace propios los solemnes enunciados sobre la autoridad cristocéntrica de la Escritura que retoma de la *Protestatio* de la confesión taborita, de su exposición crítica *De ceptem sacramentis*, prácticamente reducidos a tres, de *De somniato purgatorio et de invocatione sanctorum.* En el manuscrito de Cambridge, el prólogo resume el contenido dogmático de todo el *Tresor*, en ocho capítulos, se señala: la ley del verdadero Dios y verdadero hombre Jesucristo, suficiente para la salvación y de perfecta libertad, la santa fe católica; la verdadera y la falsa penitencia; el verdadero purgatorio y las mentiras difundidas sobre este tema como sobre el de la invocación de los santos (cap. 5); la autoridad dada a los sacerdotes; el poder de las llaves; las verdaderas indulgencias.

La versión que nos proporciona el manuscrito de Dublin insiste, en cambio, mucho más, en temas de catequesis y, en este orden de ideas, ofrece una exposición del Decálogo *(Li comandament de Dio)* y una breve exégesis de la oración dominical *(Tracta de l'oraczon).*

En la *Confessio Taboritarum* algunos asuntos eran desarrollados ampliamente y luego retomados en la apología que explicaba la confesión, con la finalidad de refutar las críticas del ala moderada de los husitas, que en Praga era bastante fuerte. De ordinario, los autores valdenses resumieron en un solo tratado cuanto en el documento taborita estaba distribuido en dos secciones. Así es como *Tresor e lume de fe* combina dos géneros literarios diferentes y, al mismo tiempo, es un manifiesto declarativo y misionero así como una exposición de catequesis doctrinal. Además, al dirigirse "a tuit li fidel e carissimes cristians", los autores advierten que la verdad aquí expuesta no puede ser comunicada verdaderamente sino a la pequeña grey —"a li petit"— de aquellos "a liqual solament es hubert aquest tresor, czo es l'entendament de la sacra Scriptura". * Para llevar a puerto la primera de estas intenciones, la *Confessio Taboritarum* ha prestado los mejores servicios. En cuanto a la segunda, el redactor de *Tresor e lume de fe*, la ha cumplido gracias a su familiaridad con la literatura husita de carácter teológico-edificante. Usó, por ejemplo, cuanto menos tres textos husianos: el *De*

* *N. del T.:* a los pequeños... a los cuales únicamente está abierto este tesoro, esto ès el entendimiento de la segunda Escritura.

ecclesia, el sermón *Dixit Martha* y el tratado *De mandatis Dei et oracione dominica*, y recurrió también a algunos escritos de Nicolás de Dresde, sobre todo su *De purgatorio*.

El manuscrito 306 de Wolfenbüttel —adquirido por Praga en 1433 por medio del teólogo católico y canónigo de Magdeburgo Enrique Tocke— atribuye dos homilías latinas sobre la Epístola a los Gálatas a un "Petrus Waldus, cardinalis romanus", quien las habría pronunciado "antes que fuera expulsado de Roma". Se trata de una atribución absurda, pero que hace pensar en Federico Reiser, quien habría expresado precisamente que Pedro Valdo se habría opuesto al papa Silvestre justamente en su calidad de cardenal romano. Es verosímil la tesis según la cual las dos homilías son un notable documento proveniente del ambiente husito-valdense que el propio Reiser representaba en un momento dado. [30]

También el tratado *Puer Bohemus* —que desarrolla una asidua polémica contra la doctrina del purgatorio y las oraciones por los muertos— tiene el mismo origen. [31]

El tránsito de la producción literaria valdense desde una orientación taborita hacia una manifiesta solidaridad con el pensamiento de los Hermanos bohemios está marcado por dos documentos provenientes, el uno, del grupo alemán de los Hermanos fieles y el otro, de los valdenses franco-italianos. El primero la carta que los vadenses perseguidos en el Brandeburgo dirigen en 1480 a la Unidad de los Hermanos bohemios— ha sido conservada solamente en una traducción checa. [32] El segundo es el manifiesto que los valdenses del Valle Clusón presentan en 1488 al legado papal Alberto Cattaneo en víspera de la cruzada; es rito que hace resonar los ecos de una antigua protesta que la revolución husita había renovado. [33]

La influencia de las relaciones con los Hermanos bohemios es reconocida expresamente por los valdenses de los Alpes en su tratado *Ayczo*

30 Ed. A. Molnar en CV IV (1961), págs. 51-58.

31 Ed. F. M. Bartos, en *Mémoires de la société royale des lettres de Bohême*, 1923, págs. 1-58 y 1931, págs. 88-90.

32 *Historia Fratrum*, ms. de la Bibl. Universidad de Praga XVII, F. 51a, págs. 83-90.

33 D. Godefroy, *Histoire de Charles VIII*, París, 1684, pág. 277; Em. Comba, *Histoire d es Vaudois* cit., I, pág. 406; cf. Cegna, *L'ussitismo piemontese* cit., pág. 23, y A. Molnar, *Per un dialcgo di contestazione* P XXXII (1968), pág. 154.

es la causa del nostre departiment de la gleysa romana. [34] Abandonando toda postura que podría ser reputada de "nicodemita", el autor admite que la ruptura de sus correligionarios con la "gleisa de li malignant", * ha ocurrido por la presión ejercida sobre las conciencias por la verdad bíblica revelada y traída a la luz "per predicacion de moti de la part de l'Unità de li Boemienc". ** Después de la exposición dogmática de una eclesiología adherida al cuadro de la iglesia primitiva, ataca las prerrogativas sacrílegas de la iglesia romana, como por ejemplo, la pretendida sucesión apostólica y la donación del emperador Constantino. Como fuentes de este tratado podemos indicar diversos escritos de los Hermanos bohemios: el capítulo *De qué modo el pueblo debe tratar a los que son de afuera* toma su inspiración del tratado checo sobre *Cómo comportarse frente a la iglesia romana,* redactado en 1471 por Gregorio Krajci; otros pasajes dependen de un texto de Lucas de Praga, de 1496, *Sobre las causas de nuestra separación.*

Siempre Lucas de Praga, hacia 1501, había compuesto sus *Preguntas para los niños* con el propósito de ayudar a los padres cristianos en su responsabilidad de educadores; este texto, reducidas sus preguntas de 75 a 57, fue traducido bajo el título *Las enterrogacions menors.* El catequista valdense utilizó su modelo con cierta libertad, suprimió o distribuyó de otra manera las preguntas y no dejó de recurrir al *Tercer Catecismo* de Lucas, destinado a los adultos. La tricotomía fe-amor-esperanza de las *Preguntas* de los hermanos —expresión de una perspectiva escatológica típica— fue modificada en un sentido agustiniano, dando lugar a esta otra: fe-esperanza-caridad.

Las enterrogacions majors corresponden a aquellas *Segundas cuestiones* que Lucas de Praga había destinado a los miembros confirmados de la comunidad. Con carácter fundamentalmente apologético, la *Epístola al serenísimo príncipe rey Lancelau* está dirigida al rey de Bohemia Vladislao II Jagelon, en nombre del "petit tropel de li cristians apella per fals nom falsament picarts o vaudes", * una designación endosada

34 Para lo que sigue: A. Molnar, *Luc de Prague et les Vaudois de l'Italie,* BSSV n. 90 (1949), págs. 40-64.

* *N. del T.:* iglesia de los malvados.

** *N. del T.:* por la predicación de muchos de parte de la Unidad de los Bohemios.

* *N. del T.:* pequeño rebaño de los cristianos llamado por falso nombre picardos o valdenses.

a los Hermanos bohemios tanto por los católicos como por los husitas utraquistas. Se trata de una recomposición de la carta dirigida por los Hermanos bohemios al rey Vladislao, el 4 de diciembre de 1507.

El tratado valdense *De l'Antichrist* resume muy bien la idea que de este personaje apocalíptico se había hecho la reforma husita; en nuestro texto aparece como una proyección de las traiciones de las cuales la cristiandad se ha hecho culpable a través de la historia.

Fuente principal del tratado es la *Barka*, que Lucas de Praga había escrito en checo al retorno de su viaje a Constantinopla, en 1493, así como otros escritos posteriores del mismo autor.

Todas estas obras valdenses, orientadas en conformidad con el pensamiento de los Hermanos bohemios, profundizan las diferencias dogmáticas entre la Primera Reforma y el catolicismo tradicional. Con los Hermanos, ellos insisten en una ruptura que no afecta solamente a lo que tiene que ver con la moral, sino también y, sobre todo, a lo doctrinario. Las verdades esenciales han sido deformadas por la cristiandad constantiniana de tal manera que aun las verdades ministeriales —que de la organización eclesiástica reciben su orientación para una presencia cristiana en el mundo— fueron transformadas en posiciones contrarias a Cristo. Por necesidad de salvación es necesario entonces volver al único fundamento ofrecido por la gracia de Dios Padre, los méritos de Cristo y los dones del Espíritu Santo, y renunciar decididamente a los apoyos económicos, políticos y culturales de los cuales —justamente en el nombre de Cristo— el poder espiritual y temporal no han hecho sino abusar.

Estos textos valdenses nacidos de una colaboración con los Hermanos bohemios nos han traído ya al primer cuarto del siglo XVI. La carta del barba Bartolomé Tertian[35] de Meana parece ser algo posterior; dicha carta insiste en que los hermanos del Val Pragelato "se purguen de toda vida desordenada. Caridad y fraternidad reinen en la comunidad, cada uno tratando a su prójimo como quisiera ser tratado él mismo". El historiador valdense Miolo hace figurar a este Tertian en la lista de los barbas y lo coloca entre los que vivieron en la primera mitad del siglo XVI, aunque remite al lector ciento sesenta años atrás: Miolo

[35] La edición más reciente se debe a Em. Comba, *op. cit.*, págs. 615-616; cf. Miolo, *Historia breve e vera de gl'affari de i Valdesi delle Valli* cit., págs. 109-110.

registraba una tradición todavía viva en su tiempo (1587) y debemos conjeturar que, en realidad, nos está remitiendo a sesenta y no a ciento sesenta años antes, con lo que llegaríamos a 1527 *circa* como fecha probable de la carta.

El examen de los primeros contactos entre valdenses latinos y los reformadores transalpinos ha revelado la importancia de la documentación de Jorge Morel para el estudio de aquel período crucial. Recordemos que el manuscrito C.5.18 de Dublin conserva en versión "valdense" un sumario de las tratativas teológicas desarrolladas en 1530 entre Morel y los reformadores Juan Ecolampadio y Martín Bucero. La así llamada "profesión de fe" atribuida a Morel, que habría redactado en Mérindol en 1531 y que fue conocida gracias a la publicación que de ella hizo Perrin en 1618, parece corresponder a extracto de textos de orientación valdo-husita.

Cerramos esta breve reseña recordando la declaración —en italiano— del Sínodo de Chanforán de 1532. Debemos al profesor V. Vinay la edición diplomática de este documento, incluido en una importante compilación de las confesiones de fe valdenses (Turín, 1974); los 23 artículos y el epílogo de la Declaración de Chanforán de 1532 están contenidos en el precioso manuscrito de Dublin que muchas veces nos ha servido en el curso de esta reseña.

Nota Bibliográfica

La literatura valdense, en su conjunto, ha sido objeto de una investigación crítica sólo a partir del siglo XIX, pero aún queda por tratar la mayor parte. Los resultados de la primera fase de la investigación —representada sobre todo por los trabajos de *J. J. Herzog*, *De Waldensium origine e pristino statu*, Halle, 1848; Id. *Die Romanischen Waldenser*, Halle, 1853, y de *A. W. Dieckhoff*, *Die Waldenser im Mittelalter*, Gotinga, 1851— fue sintetizado y puesto a punto por *E. Montet* en su *Histoire littéraire des Vaudois du Piémont*, París, 1885. La etapa siguiente —inaugurada por *K. Müller*, *Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen*, Gotha, 1886; crítica de la obra de Montet en ThLZ, 1888, Nº 14, y *Jaroslav Goll*, *Nové spisy o Valdenskych*, en "Atsenacum" V (1888); *Dei Waldenser im Mittelalter und ihre Literatur*, en MXIöG IX (1888), págs. 326-351: *Chelcicky a Jednota v XV století*. Praga. 1916.

págs. 249-315, y que insiste sobre la necesidad de un estudio comparado de los textos usados entre los valdenses y la producción literaria de los ambientes circundantes (católicos, cátaros, husitas)— está bien lejos de haberse completado.

Recientemente se ha constituido un comité internacional de consulta, bajo la dirección del profesor E. Balmas, con la colaboración de los Institutos de Filología Romance de las universidades de Padua y Turín, para hacer una edición integral de los textos valdenses medievales.

CAPITULO 10

LA TEOLOGIA VALDENSE 1: EL MENSAJE

Los valdenses se dirigieron a sus contemporáneos mediante un mensaje; aun cuando su predicación itinerante cesó casi del todo, continuaron comunicando su mensaje a través del modo de comportarse, de vivir la Palabra de Dios. Es cierto que conocemos mejor la resonancia de tal mensaje y las medidas represivas que debió afrontar que la sistematización interna de su contenido. Si debiésemos considerar la teología únicamente en cuanto a explicación racional y escolástica de las relaciones entre la revelación y la creación —una explicación elaborada en una sociedad "cristiana" por definición, donde la fe se da como hecho descontado— sería entonces necesario reconocer que los valdenses del Medioevo carecían de una teología como ésa: "ninguna teología, de ninguna escuela", podríamos decir. Pero si por teología entendemos, en cambio, el esfuerzo por comprender y expresar las incidencias del encuentro de Dios con el hombre en Jesucristo, y si ella es al mismo tiempo la percepción concreta y crítica de la situación de la Iglesia con respecto al mundo presente, en la tentativa de arriesgar allí una nueva obediencia de la fe, entonces seguramente también los valdenses hicieron teología. Todos los que ponen en práctica el mensaje evangélico no podrían hacer menos que alimentar y controlar su transmisión mediante una asidua reflexión sobre su legitimidad y autenticidad: el mensaje mismo, entonces, reclama una teología, aunque sea rudimentaria desde el punto de vista escolástico.

Rechazado por la iglesia oficial, el movimiento valdense careció por mucho tiempo de una "ciencia" teológica en el sentido técnico del término; esto es evidente. La teología escolástica —demasiado ligada a las estructuras de una sociedad de la que era beneficiaria— no podía y no deseaba proveer los elementos necesarios para desarrollar una crítica que tuviera su punto de partida en la intuición fundamental de que la iglesia oficial, la cristiandad, habría tomado un camino equivocado. Pero Valdo y sus primeros discípulos, en verdad, no parece que dieron mucha importancia a las audacias intelectuales con que los escolásticos se daban a escrutar y racionalizar el contenido de la fe.

Por otro lado, en el siglo XII, se estaba en el comienzo del camino que conduciría a la organización de la teología como ciencia, y Valdo pudo escoger a sus colaboradores aun dentro del clero. Para él, la libre predicación no tenía ninguna necesidad de ser legitimada por la erudición del predicador ni por la legalidad canónica de la misión; pero aquella misma predicación no podía renunciar a la profundización teológica. Esto resulta implícito en la traducción de los textos bíblicos en lengua vulgar y pronto se manifiesta en los tratados de Durando de Huesca, que ponían en evidencia la distancia que había entre el mensaje bíblico y las especulaciones dualísticas de los cátaros. Cuando Durando volvió a las filas de la iglesia romana, en 1207, el movimiento valdense quedó privado de su primer teólogo en sentido técnico, y podemos preguntarnos en qué medida hubieron de impulsar a Durando a reafirmar su catolicismo, tanto el hecho de que la protesta valdense en Francia meridional tenía el carácter de una defensa de la ortodoxia contra el catarismo, como el peso de la tradición teológica erudita. Un hecho es evidente; desde entonces, el valdismo considerará a la teología de las escuelas con creciente desconfianza.

Durante los siglos de la dispersión y la clandestinidad, los contactos sucesivos con otros movimientos de protesta ejercieron su influencia en el pensamiento de los distintos grupos valdenses, y por tanto es necesario advertir el florecimiento de fenómenos de sincretismo. Sin embargo, aun cuando el valdismo se manifiesta más en tomas típicas de posición que en un cuerpo de doctrinas rigurosamente elaborado, en líneas generales no por eso se desmenuza o atomiza. Será siempre mucho más que un simple agregado de individuos aislados y, a pesar de la diversificación de los grupos, las fuentes relacionadas permiten "reunir un cierto número de posiciones en materia dogmática, litúrgica y eclesiológica;

posiciones que, aun sin ser originales todas, continúan siendo, de todas maneras, las mismas, desde Lyon a Chanforán".[1]

A partir del siglo XIII no se conoce ni un solo valdense que haya hecho estudios universitarios regulares, como no fuera, excepcionalmente, el caso de algún cátaro inscripto en París. En el tiempo en que las universidades europeas adquieren importancia y los papas se arrogan el derecho de controlar la enseñanza —sobre todo en las facultades de teología— los gimnasios valdenses de los cuales habla el inquisidor Moneta son bien poca cosa. Allí se imparte, sin embargo, una enseñanza bíblica; del mismo modo, el estudio de la Biblia está en el centro de la actividad de los hospicios valdenses, diseminados un poco por doquiera. Los valdenses posean una cultura bíblica excepcional, y aun viviendo fuera de los hospicios no era posible para un valdense sustraerse a este adoctrinamiento bíblico procurado por el método de la enseñanza recíproca. Bajo este perfil, las dos categorías de los "amigos" y los "maestros" se presentan como una variante del catecumenato de la iglesia antigua, y su importancia en el terreno de la pedagogía popular es evidente. Los valdenses habían logrado, de hecho, lo que más tarde Wyclif y los husitas exigirían también de derecho: todo cristiano deseoso de conocer la voluntad de Dios a través de la Santa Escritura está obligado a convertirse en teólogo bíblico.[2]

La cultura popular valdense de los siglos XIII y XIV fue comunicada esencialmente de viva voz, y vivida sobre un plano comunitario. Hasta las últimas décadas del siglo XV, la teología fue vivida y pensada, y a veces recitada, pero raramente escrita. El libro sigue siendo privilegio de las clases ricas y de las instituciones que poseen sus *scriptoria*, y aunque podemos sostener con certeza que algunos hospicios se dedicaban a copiar textos bíblicos y tratados, el hecho es que los raros documentos escritos que nos han llegado datan casi todos de los dos últimos siglos del período que nos ocupa. La afirmación hecha por los pobres lombardos, hacia 1368, puede ser entonces generalizada, y podemos creer que muchas veces los allanamientos e indagatorias de los inquisidores concluyeron con el secuestro y la destrucción de manuscritos que ahora serían muy útiles para saber más y mejor.

1 Gonnet, *Le confessioni* cit., pág. 162.
2 Wyclif, *De civili dominio*, I, c. 44, ed. R. L. Poole; Londres, 1885, pág. 436.

No es de extrañarse si, en estas condiciones, la teología de los valdenses no se expresó en un sistema orgánico parangonable a las "summae" teológicas de los grandes escolásticos. La causa de esto no reside solamente, como ya se ha dicho, en la negativa, por parte de la teología oficial, de poner su método de trabajo al servicio de un mensaje que ponía en tela de juicio el estatuto constantiniano de la Iglesia, sino también en la negativa, por parte de los valdenses mismos, de comprometerse con una teología responsable de haber traicionado el *agape* evangélico.

Los valdenses también estuvieron pronto a señalar el carácter no evangélico de ciertos métodos que el pensamiento escolástico sostenía como justificables en tanto contribuían a mantener su hegemonía ideológica: la fuerza de compulsión, la tortura, la pena de muerte. Es sorprendente la analogía estructural que corre entre las sumas teológicas y las catedrales góticas: reflejan la estabilidad social y el orden topográfico que la iglesia trata de imponer a un mundo rígidamente dividido y jerarquizado, cuya unidad se mantiene sólo por el principio de la obediencia que se debe a la iglesia misma. Por el contrario, la inestabilidad del ministerio itinerante valdense encuentra su analogía en el carácter fragmentario de los enunciados teológicos expresados por el movimiento. Estos manifiestan un constante retorno al Cristo de los Evangelios, indican una actitud incompatible con el estilo de una cristiandad que vive de lo que ha recibido por tradición, actitud refractaria a las amplificaciones de cosas secundarias que terminan por esconder el verdadero rostro del único Señor.

Para discernir los rasgos específicos de las intuiciones evangélicas de los valdenses —habida cuenta de las diferencias debidas a la evolución en el tiempo y las diferencias locales— es necesario recurrir a las fuentes disponibles, no todas del mismo valor. Los escasos documentos de origen valdense más o menos directo —como la profesión de fe de Valdo, el *Liber antiheresis* de Durando de Huesca, los "siete artículos de la fe"— ponen mucho interés en acentuar el respeto por el depósito común de la tradición apostólica que se transmite en el seno de la Iglesia Católica. A través de los asuntso debatidos, otros documentos nos permiten conocer al propio movimiento en el momento en que se elabora el lenguaje de la naciente comunidad valdense: a este propósito son ejemplares los informes del coloquio de Bérgamo (1218) y la correspondencia lombardo-austríaca de 1368. Los actos inquisitoriales y los numerosos escritos de polémica antiherética constituyen fuentes secun-

darias, ciertamente, pero muy importantes para comprender en qué cosa el mensaje valdense fue advertido como un cuestionamiento, la apertura de un debate sobre el contenido, las manifestaciones y la existencia de la fe católica.

En el panorama sumario que trataremos de esbozar, intentaremos una explicación de estos datos, a la luz de las afirmaciones que subyacen en los documentos de certificada autenticidad valdense y a partir de ahí, procuraremos, —hasta donde sea posible— llegar a las motivaciones positivas del mensaje. Reconocemos que esta técnica, en particular en cuanto tiene que ver con los dos siglos de la clandestinidad valdense, ofrece graves riesgos, pues los documentos de este período son muy escasos. El pensamiento de los caldenses del Medioevo, más implícito que explícito desde un punto de vista teológico, debe ser deducido de un complejo de hechos, ideas y actitudes.

Durando se había esforzado por establecer un diálogo con los herejes y los católicos, y a tal fin se había puesto en el terreno de las fuentes doctrinales reconocidas por ambos interlocutores; desde el punto de vista del método podía presentar de esa manera una obra en la cual se reconocían los signos de una seria y actualizada preparación cultural. Pero sólo dos siglos después, los Pobres lombardos declaraban que la inteligencia, según Dios, no podía basarse sobre comunes principios de la "sermocinalis sciencia", de que disponen los poderosos. Ni nobles ni autoridades constituidas fueron encargados de predicar la locura de la cruz; en los tiempos apostólicos, esta tarea fue confiada a pescadores y hoy pueden afrontarla muy bien a simples agricultores. [3] Resulta

3 Podemos percibir el valor de esta afirmación recordando que, para los escolásticos, la *sermocinalis* o *sermotionalis scientia* indicaba, sobre todo, a la lógica. Así, para Hugo de San Víctor, la *logica sermotionalis* comprendía el *trivium*, es decir, gramática, dialéctica y retórica, *Erudito didascalico* I, c.12, MPL 176, 750. Más de un siglo después, Roberto Kilwardby ofrece la misma clasificación, *De ortu et divisione philosophiae*, ed. L. Baur, *Dominicus Gundissalinus*, Münster, 1903, págs. 368-375. Para Alberto el Grande la *scientia sermonalis* es característica tanto de la retórica y poética como de la lógica, *Liber de Praedicabilibus*, c.1 y 2, ed. Jammy I, Lyon, 1651. Wycliff; por su parte; casi contemporáneamente con los autores valdenses de la *Epistula de Italia*, distinguía entre *Philosophia sermocinalis, naturalis et moralis* y atribuía a la primera las disciplinas del *Trivium*, aunque insistiendo en particular sobre la dialéctica. cf. Benrath, *Wyclifs Pibelkommentar*, Berlín, 1966, pág. 46; *Epistola* fol. 37[v]: "Dicen; en efecto, que nuestros hermanos son ignorantes y culturalmente pobres; podemos

obvio que la inteligencia según el Espíritu —la única importante para los maestros valdenses— tiene por objetivo una perfección muy diferente que la que procuran los eruditos que hacen el arte por el arte: "sciunt, ut sciatur". Puesta exclusivamente al servicio del mensaje evangélico y no queriendo conocer sino a Jesucristo crucificado, ella es capacidad de comunicación, de transmisión de la Palabra, para ir en ayuda del prójimo. No obstante, esa simplicidad del programa de los valdenses no es necesariamente la de los iletrados. El ex valdense Juan, bien al corriente de las tesis valdenses profesadas en pleno siglo XIV, declara expresamente que su "dissenso" no es imputable a simplicidad, sino más bien a una opción voluntaria que los llevaría al error. [4] Su colega Sigfrido, apostrofa a los hermanos italianos como gente de "profunda especulación", ¿no habrá querido hacer quizás una ironía? Cierto es que los juzgaba como seducidos por el espíritu de apostasía y rebeldes a los hijos legítimos de la teología en tanto rehusaban sostener su causa con argumentos racionales y rechazaban los escritos de los santos doctores así como los procedimientos del "regimen scolasticum" regular. En sustancia, comparada con la exégesis de los Padres de la Iglesia o con la profundidad de los pensadores contemporáneos, la especulación de los valdenses se parece a la figura de una mosca u hormiga junto al león o al águila. El prestigio de la doctrina oficial de la iglesia, su claridad, según Sigfrido, están destinados a salir victoriosos de la confrontación con la enseñanza tradicionalmente conservada en las familias valdenses. [5]

Falto de instrumentos metodológicos —de los cuales ninguna teología, a la larga, puede prescindir— el movimiento valdense se precipitaba hacia una existencia clandestina replegada sobre sí mismo, sin preocuparse ya más del mensaje que debía darse a los hombres, únicamente procurando sobrevivir. En efecto, hacia fines del siglo XIV, quedó sociológicamente reducido a vivir bajo las formas de una

---

condelerlo en parte: nos declaramos, en efecto como dice el apóstol (II Co. 11: 6), ignorantes en cuanto a la "lógica" o "ciencia sermonal", pero no en cuanto a la ciencia espiritual. Porque la gracia divina puede instruir a un campesino mucho mejor que la ciencia mundana lo puede hacer con el emperador o con su hijo".

4 *Responsio Johannis*, Ms. Florian, fol 46v.

5 *Responsio Seyfridi*, ms. Florian, fol. 41r. Ivi, fol. 41r. Ivi, fol: 43r: Ivi; fol. 44r. fol. 415.

"secta": una situación que en su origen no dependía de su voluntad, pero que terminó por influir en su mentalidad. En esta situación de existencia clandestina, nacía con el tiempo la tentación de un esoterismo contrario directamente a la naturaleza de la misión cristiana, y se podía llegar a la pérdida del carácter público del llamado evangélico.

Se ha dicho con justicia que, desde la primera mitad del siglo XIV, la herejía medieval propiamente dicha, "a punto de morir, mezcla sus aguas a otras corrientes y se transforma en un sincretismo". [6] En gran medida, también el valdismo se dejó tomar por este proceso de amalgamación y, al mismo tiempo, de desintegración. Nosotros aquí discernimos más las afinidades espirituales entre teorías similares o susceptibles de aproximarse que las directas filiaciones. Casos concretos de sincretismo con tinte valdense han sido puestos en evidencia tanto en el Piamonte de los siglos XIV-XV como en las regiones del imperio. Esta mescolanza con grupos influidos por la doctrina cátara, con los partidarios del libre espíritu, con elementos procedentes de remoto origen franciscano; estas contaminaciones doctrinales de un valdismo que no vacila ni siquiera en tratar de mimetizar y descender a un burdo nicodemismo, van acompañadas por una grave declinación de la coherencia y rigor doctrinal, y muestran toda la vulnerabilidad del pensamiento carente de un examen metódico del contenido de las palabras que pronuncia sobre Dios y los hombres.

Sobre este fondo se ve fácilmente qué importancia tiene para el valdismo europeo la revolución husita en Bohemia. Esta revolución desbarataba, en una importante región de Europa, la situación en que, aun en el plano teológico, el valdismo corría el peligro de sucumbir; con la victoria del movimiento husita, por lo menos un sector del valdismo retomaba contacto con una posición teológica estructurada. A partir de 1409, la reforma husita disponía de una Universidad, la de Praga, y en el espacio liberado por la revolución, el pensamiento valdense tuvo de un día para el otro la posibilidad de ofrecer una última prueba de su vitalidad. Los maestros husitas retomaban

[6] Gonnet, *Casi di sincretismo ereticale in Piemonte nei sec. XIV e XV*, BSSV n. 108 (1960), pág. 11 y sig. Los historiadores parecen evitar el estudio de este sincretismo como fenómeno complejo. Casi ni mencionan las obras comunes de Grundmann, *Ketzergeschichte des Mittelalters*, Gotinga, 1963, y de Leff; *Heresy in the later Middle Ages*, Manchester-N. York, 1967.

importantes temas evangélicos que habían escapado al proceso de fosilización de la escolástica, en parte gracias al movimiento valdense que, a su turno, tenía ahora acceso a una rica literatura teológica: comentarios bíblicos, tratados de teología, libros de catequesis, cánticos. Desde la mitad del siglo XV hasta principios del siguiente, una producción tan viva y estimulante, escrita tanto en latín como en checo, estuvo a disposición no sólo de los valdenses alemanes, sino también de los franco-italianos. Liberada de la clandestinidad —a la cual había estado sujeta en un principio— la primera reforma podía tratar de abrir un diálogo con la iglesia oficial, valiéndose de la familiaridad entre muchos de sus representantes y la teología escolástica. Los tratados teológicos valdenses de este período tenían el carácter de confesiones de fe formuladas a fin de poner en plena luz la verdad de Dios revelada en Cristo, y confundir a los ídolos.

Desdichadamente, empero, esta renovación teológica se topaba con una represión eficiente y brutal por parte de los poderes espiritual y temporal; las relaciones entre la diáspora valdense y las iglesias checas fueron muy escasas. El bloque político militar que cercaba la región donde había triunfado la reforma husita privaba también a los valdenses de una asistencia regular por parte de los Hermanos bohemios. No pudiendo contar sino con sí mismos, los barbas valdenses se atuvieron estrechamente a su antigua tradición, sin que pudieran evitar que los fines se orientaran hacia formas varias de mitología popular.

Se comprende, en esta situación, la influencia —bajo muchos aspectos liberadora— que debió ejercer sobre los valdenses de los territorios alpinos el fuerte pensamiento de los reformadores del siglo XVI, pues les permitía emanciparse de incertidumbres y frustraciones y asumir posiciones netas y coherentes, tanto en el plano doctrinal como en el eclesiástico.

1. *LA PREDICACION DEL EVANGELIO*

El pensamiento valdense nació del *choc* que se experimenta cuando se hace la siguiente comprobación: la autoridad social del mundo considerado cristiano, en la realidad de los hechos impedía a la palabra evangélica desarrrollar su acción liberadora. La Palabra de Dios reasume su primado gracias a esta libertad que se descubre bajo el im-

pulso del Espíritu y es en la forma oral —mediante la predicación— que ella se posesiona del hombre. Vencido por esta Palabra, el hombre puede recibir la orden de seguir las huellas de los apóstoles y llegar a ser el mensajero de esa misma palabra. Entonces, comunica el mensaje recibido, pero lo hace teniendo en cuenta las condiciones sociales de sus contemporáneos; su testimonio "no existe sino gracias a una comunión cuya inserción sociológica es condición del diálogo humano". [7]

Valdo y sus primeros compañeros —afirmados en la conciencia de haber recibido una gracia particular que los obligaba a predicar libremente— mediante su opción por la pobreza, se hicieron aptos para su misión: "Hemos tomado la decisión de ser pobres (Mt. 19:21) para no estar ansiosos por el mañana (Mt. 6:24)". Adherirse a la pobreza, con el propósito de realizar una predicación itinerante era, para Valdo, la respuesta a una invitación irrecusable del Jesús de los Evangelios, se trataba de llevar una vida de confesor de la fe, en la que la acción y la palabra forman un solo testimonio indivisible. Valdo, ciertamente, no se daba cuenta de ello, pero esa posición suya significaba también sustraer a la servidumbre del régimen feudal de la iglesia, la libertad de predicar la Palabra de Dios. Sobre el problema de la libre predicación, el Concilio de Letrán de 1179 no hizo sino confirmar el Decreto de Graciano que recomendaba a los laicos no predicar si no por invitación expresa del clero. Pero en aquel momento, los compañeros de Valdo se sentían ya llamados a la predicación no sólo a pesar de, sino justamente, a causa de la ausencia de la predicación oficial. Si de hecho en aquel momento ni el Concilio ni el cuerpo episcopal, ni tampoco las órdenes monásticas, tenían deseos de asumir la responsabilidad misionera de predicar, los valdenses —según Durando de Huesca— estaban bien dispuestos a seguir "al señor Valdo", elegido por Dios para el oficio específicamente apostólico de la predicación.

Varias veces el *Liber antiheresis* exalta este "ministerio de la divina predicación", este "trabajo de la predicación", como único deber de los predicadores, los cuales han elegido la pobreza para acudir al llamado del Señor. La santidad de estos predicadores —en el escrito del valdense Durando— retoma el significado bíblico de un ser

[7] M. D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, París, 1957, pág. 258.

puesto aparte, separado, para un servicio en que el ejecutor pertenece exclusivamente a Dios. El carácter apostólico de la misión reside íntegramente en el hecho de que la predicación es un acto desinteresado, cumplido por predicadores pobres —por lo tanto, libres— asume una función representativa, y es autenticada por una apostolicidad que no obstante no identifica al testigo moderno y al apóstol neotestamentario.

La manera por la cual los primeros valdenses expresaban el hecho de considerarse responsables del oficio apostólico de la predicación no es del todo inédita. En cierta medida, retoma el ideal de la "vida apostólica", difundido a lo largo del siglo XII por el evangelismo monástico. Pero de este ideal, el valdismo se distancia en un punto decisivo: el primado de derecho que éste atribuye a la predicación dirigida al pueblo. Ésta es el acto apostólico por excelencia y, en consecuencia, no podría quedar reducida a carácter de una virtud personal o de la institución. En efecto, la reivindicación del derecho a predicar es proclamada por los compañeros de Valdo en el preciso momento en que la institución eclesiástica "parece, a causa de su mismo triunfo, arrellanarse sobre la cristiandad que ella ha construido y donde el pueblo de Dios no tiene sino que vivir de sí mismo". La "vida apostólica" finalmente realizada —en aquello que M. D. Chenu llama la serenidad triunfante del monasterio "deja fuera de su reflexión institucional la confrontación con el mundo que el Evangelio reclama". [8]

En un primer momento, el *libere predicare* de los discípulos cercanos a Valdo no se levantó de manera alguna contra la jerarquía, a la que lealmente reconocía el deber de predicar y a la cual, asimismo, cuestionaba por su negligencia. Pero esta noción de predicar libremente se radicalizaría en sentido polémico cuando la conciencia misionera se tope con el hecho consumado de la excomunión de que fueron objeto. [9] Fue entonces cuando los Pobres lombardos se atrincheraron en el principio de que es preciso abandonar decididamente cualquier creencia o práctica eclesiástica que no puede ser probada por la sagrada Escritura. En este ámbito fue posible aceptar la invitación del Pseudo-Crisóstomo a no callar la verdad, una vez reconocida, así fuere necesario que un laico la predicara. Quien no proclama li-

[8] M. D. Chenu, *op. cit.*, pág. 233.
[9] Cf. K. V. Selge, *Die ersten Waldenser* cit. pág. 278.

bremente la verdad es un traidor a la verdad. En cuanto a la iglesia, se le negaba el derecho de hacer callar a cualquiera que apelara al nombre de Jesús.

Impresionados por las restricciones puestas a la difusión de su mensaje, dos siglos más tarde los valdenses insistirán en que, en medio de las tinieblas de la edad constantiniana, la Iglesia de Cristo ha conservado permanentemente una luz de verdad y de santidad, si bien en remotos lugares. Valdo habría encendido esta luz predicando en la misma Roma, sin dejarse intimidar por la excomunión; pero justamente, esta libre predicación es lo que la curia no pudo admitir. [10]

Los precursores inmediatos del movimiento husita, hacia fines del siglo XIV, volverán a descubrir el sentido del dicho apostólico: "La Palabra de Dios no está encadenada" (II Tim. 2:9), y darán también ellos un nuevo impulso a la predicación valdense. La indicación del apóstol, entre los discípulos del Milíc de Kromeriz, se transforma en una orden, cuando se la dirige a la iglesia infiel. En 1391, los fundadores de la "capilla de Belén", en Praga —que llegaría a ser un centro de predicación del Evangelio en lengua vulgar— declararon formalmente que el anuncio de la Palabra de Dios era el acto más libre e indispensable para la vida de la iglesia y del mundo. Toda obra de Cristo, y en particular su predicación, invita a cuantos han creído en él a tomar decisiones análogas. En defensa de la posición asumida por Juan Hus, Nicolás de Dresde condenaba a cuantos quieren monopolizar la Palabra. La versión valdense de su tratado lo afirma desde su primera oración: "Algunos quieren atar la Palabra de Dios según su voluntad, pero no pueden lograrlo"; la libertad de la palabra debe manifestarse aun en el caso de que el obispo sea contrario. El primero de los Articulos de Praga de 1420 proclamaba a grandes voces, como desde los tejados, aquello que desde tanto tiempo atrás había sido la aspiración valdense susurrada al oído: "la Palabra de Dios debe ser aunciada libremente y sin ningún impedimento".

[10] Ed. Doellinger, 1890, pág. 353. La versión valdense en el ms. de Cambridge Dd 15, 29, fol. 237v, 238r: "...e prediche e fe deciples e entre en la cipta de Roma e despute derant l'aresiarcha de la fe a de la religion..., e la perfin receop respost en la cort que la gleysa romana non poya portar la parolla de lui ni non volia habandonar la via acomença. E dona a si sentencia, fo fayt fora la sinagoga. Non de ment el meseyme predicant en la cipta, fey plusors reciples".

Para los valdenses, al principio, la libertad había significado la desinhibición respecto de toda suerte de obstáculo que les impidiera estar completamente disponibles para el ministerio itinerante de la Palabra. Muy pronto, esta libertad debió expresarse como una fuerza destructiva para los conformismos supuestos por el derecho canónico y, en efecto, desde muy temprano, los valdenses habían omitido aquel derecho canónico que, según la regla, hubiera debido legitimar cualquier predicación. Esta negligencia llega a ser, hacia fines del siglo XII, en el sur de Francia, un desafío abierto, cuando los valdenses predicaban sin tomar en cuenta la prohibición lanzada por obispos y sacerdotes. Jurídicamente, la predicación debía haber sido asegurada por el párroco, en estricta dependencia del obispo. Se recordará que ya León el Grande había atribuido sólo a los sacerdotes el derecho a predicar y que los *Statuta ecclesiae antiqua* prohibían a los laicos —y a las mujeres en particular— la enseñanza catequística. En ningún caso el laico hubiera debido tomar la palabra sin estar expresamente invitado por el clero. Más próximo en el tiempo a los primeros valdenses y, en directa oposición, Alain de Lille establecía categóricamente que la predicación era sólo privilegio de los prelados. En relación con la libre predicación valdense, que había llegado a la diócesis de Metz, la iglesia medieval se proveyó de una definición aún más rigurosa del oficio de la predicación. En 1199, el papa Inocencio III aseguraba al obispo y capítulo de la ciudad: una divina misión interior de la que los laicos heréticos se hacen fuertes pretendiendo que la misma sería más digna que la misión canónica, necesitaría que fuese previamente probada y justificada con milagros, como había hecho Moisés, o en cambio con textos escriturales como Juan el Bautista; mejor sería que los herejes no evocaran el asno de Balaán. Gracias a Raimundo de Peñafort, esta precisión polémica contra los valdenses fue incluida entre las *Decretali* y entró a formar parte integrante de la recopilación del derecho canónico. [11] Todo predicador que ejerza su oficio sin tener una misión canónica, será excomulgado de derecho.

Pero en la problemática de los valdenses, el tema de la misión se plantea de manera muy distinta. No más allá de 1180, la ven en

[11] C 16 q. 1 c. 19; D. 23 c. 29. Alain de Lille, *Summa de arte praedicatoria*, 38, MPL 210, 182. MPL 214, 697 = X V 7 12, Friedberg: II; 786: *Nec quisquam autem*.

el conjunto de consejos y preceptos de Jesús considerados por ellos como absolutamente obligatorios. Viniendo de Jesús, su obispo supremo, su *sumus pontifex* —esta misión es una obligación para todos los individuos aptos para la predicación, es decir, para todos los que conocen la Palabra de Dios. A ellos se dirige de manera categórica la admonición de Santiago (4:17): "Aquel, pues, que sabe hacer el bien y no lo hace, comete pecado". Si entonces —argumentan los primeros valdenses de la diócesis de Narbona— aun sabiendo evangelizar nosotros abandonásemos esta actividad, cometeríamos un gran pecado, tanto más que el deber de todo cristiano, aun laico, de sembrar la Palabra de Dios entre los pueblos, corresponde al deseo de Moisés (Núm. 11: 29) de ver profetizar a todo el pueblo.[12] Aproximadamente, por entonces, Durando de Huesca, convencido de que la predicación había sido confiada a Valdo y sus compañeros por una gracia de Dios —no obstante su respeto por el clero— se atreve a proponer este problema:

> ¿No es acaso preferible ejercer el ministerio recibido del Señor más bien que uno recibido de los hombres?

Los valdenses actualizaban así el ministerio profético universal que, por principio, podía y debía concernir a todos los creyentes (Hech. 2:17), sacando las consecuencias prácticas del don del Espíritu Santo que, bajo la pluma de Durando, se define como gracia que les es acordada a título especial y que, juntamente con la *vox evangelii*, da legitimidad a su misión.[13] Aun en el caso de haber recibido el mensaje evangélico por mediación de pontífices o sacerdotes, la misión misma depende directamente de Dios. Cierto es que Durando abandonará más tarde esta certeza de una directa misión divina para subrayar con mayor fuerza la misión de la iglesia establecida como custodia del depósito doctrinal que le confiere autoridad; pero no parece que haya sido inspirado por el ejemplo de Valdo para este desarrollo posterior, y en todo caso, no fue seguido por el grueso de los valdenses, quienes permanecieron fieles a su primitiva misión, que desde entonces, se vuelve para ellos tema de absoluta obediencia.

[12] Bernardo de Fontcaude, MPL 204, 805-812, 814; publ. en EFV, págs. 70-73. Cf. Selge, *op. cit.*, pág. 135.

[13] Cesario de Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, ed. J. Strange, 1851, pág. 299, habla de los valdenses de Metz provenientes de Montpellier. Cf. Gonnet, *Le confessioni* cit., pág. 64.

Predicando "sin haber recibido ninguna autorización o licencia de los prelados", [14] de hecho los valdenses procuraban para el laicado una posición más importante en la vida eclesiástica, en tanto la jerarquía se batía por mantener los privilegios que el clero había adquirido en la sociedad. El anatema y la situación de clandestinidad consiguientes forzaron a los valdenses a organizarse, contrariamente a su primitiva intención, y en algunos aspectos lo hicieron según el modelo de la iglesia oficial. Así fue que redujeron la espiritualidad carismática e introdujeron una disciplina de la ordenación con el fin de asegurar, de esta manera, la formación y duración de su ministerio que —en la nueva perspectiva— inició con la jerarquía dominante una confrontación tanto cultural como social. Si poco a poco el ministerio valdense abandonó la predicación pública y se transformó poco a poco en cura de almas, no es menos cierto que esta predicación de limitado radio de acción, a los ojos de la Iglesia Romana seguía teniendo carácter laico. Según los polemistas oficiosos del período comprendido entre fines del siglo XII y principios del XV, la reivindicación de una predicación laica continúa siendo la característca constante de los valdenses. [15]

La manifestación más espectacular del desafío lanzado por los valdenses al derecho canónico fue la predicación de las "hermanas" valdenses: aunque mucho menos frecuente y regular que la de los "hermanos", de todos modos se daba en total oposición a las prohibiciones del *Decreto*, cosa que el abad premonstratense Bernardo de Fontcaude fue el primero en señalar. No sólo contrastaba con el principio de que las mujeres estaban excluidas del sacerdocio ministerial, una censura renovada también por el papa Inocencio III, sino también con el desprecio que los cátaros manifestaban hacia esa "criatura tan miserable", indigna de asumir cualquier papel de orden jerárquico. Los católicos podían apelar al mandato que el apóstol Pablo dirigía a los corintios (I Co. 14:34) y apoyarse en la caracterización poco lisonjera de II Tim. 3:6, donde se lee de "mujercillas cargadas de pecados, agitadas por diversas concupiscencias, que aprenden siempre y no pueden llegar nunca al conocimiento de la verdad". Por su parte,

[14] Burchard d'Ursperg, en Gonnet, *op. cit.*, pág. 64.

[15] Véase su lista en Gonnet, *op. cit.*, pág. 83 s-b 5. Va conjuntamente Pilichsdorf, que, empero, en 1395, comprueba entre los valdenses de Europa Central una notable disminución del coraje para enfrentar al mundo.

los valdenses invocarán —más allá del argumento de principio que conocemos ya (Núm. 11:29; Stgo. 4:17)— el ejemplo de Ana la profetisa (Lc. 2:38) o el de María Magdalena, enviada por el Señor a anunciar a los discípulos que había visto al Resucitado (Jn. 20:17 y sigs.).

Este rechazo del derecho canónico ocurrió espontáneamente, y no fue el resultado de un análisis riguroso de las posiciones oficiales. La difusión del Evangelio fue comprendida por los valdenses como una fuerza que hace surgir a un pueblo de creyentes; un pueblo que, tomando plenamente conciencia de su propia misión, no sabría comprenderse a sí mismo sino como un ser en estado de gracia.

Es necesario admitir que entre los valdenses se manifestaba una tendencia —no plenamente desarrollada, pero real— por la que los predicadores, hombres y mujeres, eran considerados un cuerpo que ejerce su ministerio particular en medio del ministerio global de los cristianos y de la iglesia; lo que no significa, sin embargo, que todos los así laicos serían necesariamente sacerdotes. La tesis según la cual una doctrina del sacerdocio universal de los creyentes habría formado, entre los valdense medievales, el principio de la conciencia que ellos tenían de su misión, es cuestionada por Dieckhoff y K. Müllor, pero afirmada con energía por W. Preger. Considerando la tendencia valdense a desclerizar la presencia de la Iglesia en el mundo, sería quizá más justo hablar de la convicción de la vocación de todo auténtico cristiano en procura del testimonio,[16] convicción fundada sobre el respeto de la soberana libertad de la Palabra de Dios. De esta manera, los valdenses se oponían a otra tendencia generalizada en el Medioevo: la definición del "laico" en relación con el eclesiástico. Sin embargo, quedaba abierto el problema de precisar en qué se distinguía el ministerio itinerante de la Palabra del simple cristiano aferrado también él al Evangelio, consciente de su responsabilidad y pronto a dar su testimonio.

Volveremos a encontrar en el pensamiento husita estos elementos que hemos señalado como típicos de la conciencia valdense, de una misión valdense recibida para la predicación del Evangelio, pero en

[16] Selge, *op. cit.*, pág. 34, tiene razón en insistir sobre este asunto. Al comienzo del siglo XV, en Bohemia, la tesis valdense fue precisándose: "Todo devoto es sacerdote de Cristo", cf. Holinka, *Sektárství v Cechách* (...), Bratislava, 1929, pág. 138 nota 466.

un contexto técnicamente más elaborado y con una atisbo polémico que atacará abiertamente al derecho canónico, en especial a la legislación antivaldense de Inocencio III.

Todo esto no aparece todavía en todo su vigor en Hus, fiel en este punto a su lectura de Wycliff: el inglés, como el bohemio, respeta el carácter específico e insustituible de la ordenación sacerdotal, aunque sostiene, sin embargo, el primado de la "missio Dei" y la tesis según la cual un sacerdote que ha recibido la ordenación no tiene necesidad de autorización episcopal para predicar donde quiera. Frente a la excomunión y a las prohibiciones, sostienen que la Palabra de Dios debe gozar de una absoluta libertad, aun cuando es preferible que ella sea comunicada por un predicador que se ha ordenado de sacerdote. Según Hus, el deber por excelencia del sacerdote consiste en someterse a la inspiración del Espíritu Santo que habla a través de la Escritura y lo induce a predicar sin tener en cuenta los obstáculos creados por la iglesia. En 1412, Hus tomaba en la Universidad de Praga la defensa de la proposición de Wycliff según la cual el sacerdote o el diácono pueden predicar sin el permiso de la sede apostólica o del obispo. En dicha ocasión, Hus citaba la declaración de Inocencio III respecto de los valdenses y no le concede razón sino en un sentido limitado; refuta sobre todo la afirmación de que el predicador debería confirmar su autenticidad con milagros. Al contrario, los milagros espectaculares son para él signos de una iglesia pervertida, contra Cristo. Autorizado es aquel predicador que confiesa la verdad e imita a Cristo más bien que el que quiere seducir con milagros. Al decreto de Inocencio III parece ser que Hus se opusiera ya en 1410. Recordamos que el papa había rehusado a los predicadores sin misión canónica el derecho de invocar el ejempla del asno de Balaán. Ahora Hus, en un rasgo revelador, no vacila en identificarse con aquélla:

> Alguno me dirá: tú, no quieres someterte a tus prelados. Respondo: Deseo ser justamente como el asno de Balaán. Balaán, en mi caso, son los prelados que se han instalado sobre mi grupa. Quieren obligarme a caminar contra el precepto del Señor, obligándome a suspender mi predicación.[17]

[17] Hus, *Defensio articulorum Wyclif*, ed. Ersil, 1966, págs. 158 y 162. Hus; *Sermones in Bethlehem*, ed. Flajshans, II, 1939, pág. 102.

La exclamación del reformador bohemio deja ver claramente la conciencia alerta del sacerdote ordenado que le exige que predique la Palabra de Dios a tiempo y fuera de tiempo; entonces no se trata aquí de la reivindicación valdense de una época anterior en favor de una predicación de no sacerdotes.

Poco después de Praga, en 1412, Nicolás de Dresde escribía el tratado *De quadruplici missione*, y retomaba los argumentos propuestos recientemente por Hus en su defensa de Wycliff, a menudo palabra por palabra, pero siempre con una tendencia radicalizante. La primera y principal misión de predicar —según Nicolás— es dada directamente por Dios a todos aquellos que conocen su ley, la ley de la caridad. Esta misión permite predicar donde quiere y siempre, sobre todo cuando el clero oficial no predica o impide el ejercicio de la predicación; también las mujeres pueden así ser llamadas a predicar. Reforzada con otros argumentos, vemos reaparecer el antiguo razonamiento valdense: la referencia a la profecía del pueblo del tiempo de Moisés (Núm. 11), a Ana la profetisa (Luc. 2:8), o también a la afirmación de que se espera que todo verdadero cristiano predique. Esta última idea es apoyada por Nicolás, buen conocedor del derecho canónico, con la cita de una glosa tomada de Bartolomé de Brescia, quien evoca el tiempo del cristianismo antiguo como época en que la predicación involucraba a todos. A los milagros exigidos por Inocencio III, Nicolás de Dresde opone una actitud muy cercana a la que ya hemos registrado en los valdenses. Cuando el tratado fue traducido para uso de la diáspora valdense, el redactor valdense lo expresó en estos términos:

> Pero confesar la verdad es rendir justicia y vencer al mundo y rehusar la gloria, y soportar humildemente los reproches, es ya un testimonio suficiente. Teniendo el conocimiento de la ley de Dios, predica libremente el Evangelio de Cristo, ya que manifiestamente ése es el camino de Dios.[18]

En dos homilías provenientes del ámbito de los Hermanos fieles, reconocemos todavía este acento bien valdense que Nicolás de Dresde ponía sobre la "gracia predicandi", don del Espíritu Santo, soberanamente libre, y reconocible por el compromiso ético del predicador. Ambas homilías insisten sobre el hecho de que el apóstol Pablo fue

[18] *De quadruplici missione*, ed. Sedlák, 1914, pág. 102. Ms. Cambridge Dd 15, 29, fol. 141r. Cf. ed. lat. de Sedlák cit., pág. 99.

enviado por el Espíritu Santo a predicar y no por un poder temporal o simplemente humano. En consecuencia, se debería dar a los predicadores, una vez ordenados, vía libre y no limitarles la libertad de la predicación ejercida por buenos sacerdotes, como lo hace la Iglesia Romana, que por esta razón se encuentra notablemente empobrecida y, en cierto modo, privada de la Palabra de Dios.

Respecto de la norma reconocida oficialmente de la *missio canonica*, la actitud valdense oscila entre el rechazo total de todo control administrativo de los predicadores, incluso laicos, que conozcan el Evangelio y hayan sido tomados por el Espíritu por una parte, y la reivindicación para todo ministro ordenado, del libre ejercicio del deber de predicar aunque "no sea consultado ni el papa ni el obispo" = "sença que lo papa sia requist o lo vesco". [19]

2. *PREDICACION PUBLICA Y PRIVADA*

Al principio, la predicación valdense no trataba tanto de responder a las necesidades del hombre como de revelarle otras necesidades; aun en el período de su mayor resonancia, la predicación no estuvo sólidamente calculada como instrumento de propaganda. Tomado en serio, el Evangelio como proclamación de carácter público y universal, por principio, estaba dirigido a todos. Aunque sostenían que la creación total era obra de Dios y rehusaban despreciar la materia como lo hacían los cátaros, sin embargo los valdenses interpretaban la orden del Señor de anunciar el Evangelio a toda criatura (Marcos 16:15) como referida únicamente a seres racionales, los hombres. [20] Sólo éstos son pasibles de ser interpelados y elegidos, y es justamente a ellos que la salvación se ofrece en la angustia de los últimos tiempos (Mt. 24:22). Aun de los obreros enviados a la mies (Mt. 9:38) se espera que se dirijan al pueblo y, por consiguiente, deben tratar

[19] Cf. los artículos 16 y 38 de los *Errores Waldensium in Paesana commorantium*, ed. Pascal, 1916, pág. 40 ysig.

[20] *Mundus* puede querer decir *celum et terra*, pero respecto de la predicación la Escritura (y en particular los escritos de Juan) indica con esta palabra ya a los "santos", ya a los pecadores, pero siempre a los hombres. Cf. *Durando de Huesca, Liber antiheresis*, ed. Selge, págs. 153, 388 y sigs.

de alcanzarlo preferentemente en los lugares donde vive —ciudad, campo, casas privadas— o donde se encuentra ocasionalmente: mercados, plazas, iglesias, etcétera.

A la larga, los valdenses dejaron de estar en condiciones de mantener en pleno esta reivindicación del carácter público de la predicación. También la actividad de las órdenes mendicantes contribuyó en buena medida a reducir el prestigio de los predicadores que el vulgo daba por laicos o heréticos. La misma existencia, cada vez más sumergida en la clandestinidad, hacía peligrosa la predicación pública, en tanto la situación desagradable de quien vivía la fe en un mundo hostil obligab a suspender un testimonio hacia afuera, abierto y masivo. El riesgo que los valdenses corrían, fue entonces el de dejar de dirigirse —como lo hacían originalmente— a un mundo todavía bastante abierto y en movimiento, sino sólo a sus "amigos" únicamente, a una sociedad de iniciados. Cierto es, no obstante, que esta predicación interna del grupo parece haber evitado la esclerosis manifiesta en ciertos sermones cátaros del siglo XIV, pero se vio precisada, a pesar de todo, a justificar su carácter progresivamente privado. No sin vacilaciones, por lo demás, en el siglo XIV se creyó poder considerar la suspensión de la predicación pública como etapa provisional en el drama escatológico que se iba desarrollando. Los valdenses no podían permanecer insensibles a la crisis escatológica que caracterizó al siglo del papado de Aviñón y que se manifestaba particularmente en el ambiente de los "frailecillos" y, en general, en la izquierda franciscana. Sabemos, por lo demás, que los hermanos menores italianos, descontentos con la evolución de su orden, adhirieron en cierto número a la comunidad valdense: las consideraciones escatológicas —siempre presentes en el ámbito de la piedad valdense— sin duda obtuvieron de esta crisis una confirmación y no dejaron de modificar su conciencia de la misión.

En 1315, un valdense austríaco, antes de ir a la hoguera en Sankt Pölten, reconocía que la predicación de sus hermanos había encontrado hasta entonces innumerables obstáculos, pero también sostenía que bastarían quince años de libertad absoluta para que se afirmase victoriosa. Aun cuando las palabras del mártir pueden haber sido algo alteradas, de todas maneras surge de esta opinión el malestar sentido por los valdenses ante el hecho de que, abandonada la evangelización pública, hubiera una cierta incongruencia entre el deber de la predicación y la línea que estaban siguiendo. Hacia mediados del siglo

XIV, esta incongruencia se hace crítica y es el origen de muchas apostasías; los valdenses austríacos, reincorporados a las filas de la Iglesia Romana, insistían en este hecho: con el pretexto de la amenaza de las persecuciones, los valdenses ya no se atreven más a predicar ni a reyes ni a príncipes, callan, o aún mucho peor —como lo denuncia Pilichsdorf hacia 1395— rehusaban su compromiso solidario con el mundo, evitaban predicar la Palabra de Dios a los pecadores, se dirigían sólo a los cristianos buenos y tímidos.[21]

Este silencio parece querer encontrar una justificación en consideración de elementos apocalípticos proyectados en el presente. La adaptación valdense del tratado *De las tribulacions* prevé un período de duras persecuciones por parte del Anticristo, el que dará a las autoridades eclesiásticas el apoyo total del poder civil, difundirá un cristianismo pervertido con la colaboración de las dos órdenes mendicantes y someterá a la inquisición a todo el que ose desobedecerle. En esta condición —que es contemporánea para el autor— entonces

> li fidel non predicaren publicament, car li bon seren andonc excomuninga.

El Anticristo y sus cómplices impedirán:

> que la verita de la sacra Scriptura non sia anuncia ni declara de li fidel. En aquel temp li serf de Crist non predicaren publicament sinon rescondua-ment per la rabia de li persegudor.[22]

21 Ms. de la Universidad de Praga XIII E 5, fol. 154v-155v.

22 Herzog, *op. cit.*, pág. 202. Herzog (pág. 95) había pensado que el tratado *De las tribulacions* (cf. BV 1403) se refería al papa Inocencio IV, en tanto para Montet (*op. cit.*, pág. 89) parecía que contuviese referencias bastante precisas a las persecuciones que Inocencio VIII desencadenó contra los valdenses. Ya que el texto habla de un "Ynnocent" perseguidor, se pensaría más bien en Inocencio VI (1352-1362) quien había recuperado el ducado de Spoleto mediante el recurso de las armas y de sofismas jurídicos, además de la marca de Ancona y la Romagna. Bajo el pontificado avignonense de este papa, el frailecillo Juan de Rupescissa (o Roccatagliata) compuso su *Vademecum in tribulatione* (cf. *J. Bignami-Odier, Etudes sur Jean de Roquetaillade*, París, 1952, pág. 157) para predecir las futuras catástrofes hacia las cuales iba la cristiandad, la venida del Anticristo, la llegada de dos profetas y, en fin, la aparición del último gran anticristo contra el que se levantarán Enoc y Elías resucitados, quienes predicarán en el espíritu de la regla original de los hermanos menores. El tratado valdense *De las tribulaciones* se inspira en esta visión de las últimas cosas, pero sin compartir el optimismo de Roccatagliata sobre la función positiva de las órdenes mendicantes. El autor valdense se aproxima más bien a las reservas críticas formuladas respecto de los monjes por Guillermo de Saint-Amour, a fines de 1254. Guillermo las había

Para justificar su actitud prudente, los hermanos italianos apelaron al ejemplo del profeta Elías, un personaje que en el Medioevo a menudo era traído a cuento cuando se trataba de bosquejar una teología bíblica de la predicación y, en particular, de su función escatológica. En líneas generales Enoc y Elías simbolizaban a los predicadores de los últimos tiempos, los que tendrían el valor de denunciar abiertamente las maldades del Anticristo. Es significativo el hecho de que los valdenses, hacia 1368, resaltaban la acción clandestina, cumplida ocultamente por Elías en tiempos de Jezabel: de esta manera, sin duda, justificaban el silencio de su predicación pública. Los valdenses no pensaban tener que tomar distancia de un Elías con espíritu impuro o incluso diabólico, como lo quería cierta exégesis cátara. Parece más bien que ellos no hubieran olvidado completamente que, cien años antes, habían identificado el personaje escatológico de Elías con el mismo Valdo, quien con su predicación renovaba la Iglesia decaída. Solamente que, subrayando además la condición "histórica" del profeta perseguido en su país, extraían un motivo de consuelo para la situación en que se hallaban. En una cristiandad declinante ¿no representaban acaso, justamente ellos, los siete mil que no habían doblado sus rodillas delante de Baal? ¿No constituían el remanente apartado por la elección del Señor, en la espera del momento en que su predicación podría manifiestamente ser revigorizada por el espíritu del Elías escatológico?

Parecía que con la explosión del movimiento husita ese momento había llegado, tanto más que sus predicadores hacían lo posible por restituir a la predicación su función fundamental: ser el signo de los acontecimientos escatológicos. También por ello podemos notar en ese momento un renacimiento del impulso misionero del valdismo alemán,

---

dirigido entonces a Inocencio IV. Hallamos una síntesis bíblicamente radicalizante en las conjeturas de Guillermo de Saint-Amour y otros escatólogos del período del papado avignonense, en Milíc de Kromeríz (muerto en 1374) y sobre todo, en Matías de Janov, en 1389. Este último valerosamente tentó incluso rehabilitar a Saint-Amour, condenado por Alejandro IV y criticado luego por Alberto el Grande y Tomás de Aquino (Cf. *M. de Janov, Regulae Veteris et Novi Testamenti*, ed. V. Kybal, Innsbruck, 1911, III págs. 249-251). Efectivamente, el pensamiento de Janov y el del tratado valdense *De las tribulaciones* son bastante paralelos. Confrontar, por ejemplo, la interpretación de Daniel 7:20 en el tratado valdense (Herzog, pág. 201) y en Janov (ed. Kybal, pág. 114), fundada sobre falsos monjes y falsos profetas.

gracias a sus contactos con Bohemia. Nicolás de Dresde, en cierto modo, había hecho vivir el antiguo celo de los valdenses por una salvación de las almas ligada con la lucha contra el error. También sus tesis sobre la divina misión de la predicación fueron tomadas por los valdenses franco-italianos, precisamente, en el sentido indicado por los Cuatro Artículos de Praga, de 1420. En éstos, el alcance universal de la Palabra de Dios predicada fue sostenido plenamente, sobre todo en su versión taborita. Ella interpreta el *ethos* público —pueblo y clero— según una totalidad que no deja a ninguno de los dos la posibilidad de sustraerse a las implicancias sociales que tiene el mensaje. Es en este sentido que la acción misionera de los Hermanos fieles renovaba —en un contexto histórico nuevo— la iniciativa hasta entonces olvidada de los primeros discípulos de Valdo. Aun cuando no pudo trasponer las fronteras del mundo husita, de todos modos contribuyó eficazmente a reafirmar, por lo menos como principio, aquel deber de la predicación que, provisionalmente, había pasado a segundo plano. [23]

A los ojos valdenses, la urgencia y dignidad de la predicación evangélica eran mucho más importantes que los sacramentos: los discípulos de Valdo se sentían enviados para anunciar la Palabra y no para bautizar. Esta actitud no cuestionaba en absoluto la necesidad o no del bautis-

23 Los poemas valdenses, que sin embargo evitan cualquier radicalismo doctrinal, insisten en la predicación como deber regular de los pastores hacia el pueblo:

Ma aiço devon far aqiulh que son pastor:
Predicar deon lo poble e istar en oracion,

dice la *Nobla Leyczon*, vs. 424-425, ed. De Stefano, pág. 33 y sig. Si, por otra parte, la Palabra de Dios es recibida ante todo por "lo tropel petit" (*L'evangeli de li quatre semencz*, v. 31, ed. A. A. Pons, pág. 94) disponible por el don del Espíritu Santo que quiere salvar a "tuit aquilh que auviron la leyczon" (*Lo novel sermon*, v. 27, ed. Pons, pág. 22), ella se dirige potencialmente a todos los contemporáneos: "Ben volrio que tuit aquilh que son al temp present./Haguesan volunta e poer e entendement / De servir aquel Segnor local promet e atent..." ivi., v. 29-31. El término casi técnico de "leyczon", que aparece frecuentemente en los autores valdenses, parece cubrir el aspecto parenético de la predicación. La identificación de "leyczon" con predicación, propuesta por Herzog, pág. 512, no es muy plausible, a pesar del cotejo hecho en 1242 por el sínodo provincial de Tarragona: "praedicatio vel lectio Inzabatatorum" ed. Ham, pág. 731. En 1510, el franciscano Samuel de Cassini, *Victoria triumphale* (...), pág. 31, podía exclamar triunfalmente: "porque ya no tenéis el ánimo de predicar públicamente".

mo, pero desde el siglo XIII en adelante, condensaba la acusación lanzada contra la iglesia oficial, de pasar por alto su deber testimonial en beneficio de una práctica bautismal sobrevaluada.[24] En el siglo siguiente —a medida que su predicación pública se hacía más escasa— los valdenses se contentaban con retomar la tesis cara a los predicadores reformistas integrados en el sistema católico-romano, y sostenían que la Palabra de Dios predicada y el venerable cuerpo de Cristo en la Eucaristía eran de valor por lo menos igual. Empero, no dejaban todavía de atribuir la prioridad de hecho a la Palabra de Dios:

> En aquesta vita non es alcuna cosa melhor ni alcuna plus profeytivol que la parolla de Dio.[25]

El Evangelio ha conservado su carácter de radical novedad y el único objeto de la predicación es la exigencia absoluta del arrepentimiento. El mismo Cristo se sirve de ella para llamar a sí al mundo entero y salvarlo. De este modo es como la campaña valdense de predicación se inserta en el gran movimiento inaugurado por Jesús, cuando se puso a predicar el reino y el arrepentimiento y, con su muerte, abrió un nuevo camino. Crsito, el "sumo pontífice" de los apóstoles, continúa siendo para Valdo y Durando el único jefe, "preboste" de los predicadores apostólicos y, por tanto, el sujeto — no sólo el objeto de su mensaje. Esto era aceptado incluso por los Pobres lombardos, aun cuando hubiese procedido a la elección de un *praepositus* con el cometido de organizar la obra. En el siglo XV, el radicalismo husita revigorizó

[24] Moneta, ed. Richini, 1743, pág. 393. La argumentación valdense se inspiraba, sin duda, en I Co. 1:17, que Moneta no cita; pero el texto será indicado por la comunidad lombarda en 1368 (*Doellinger*, 1890, pág. 360).

[25] *De la parolla de Dio*, sermón valdense de origen no especificado (cf. montet, *op. cit.*, pág. 85), ms. de Cambridge A Dd 15,29, fol. 95r = Ms. de Dublin C.5.22, fol. 143v. Biel, *Sermones dominicales de tempore*, Hagenau, 1510; 59 D, cf. H. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology*, Cambridge, Ms. 1963, 23. Ms. cit. en Cambridge, donde primero el elogio de la predicación que "ten lo poble de Dio en la fe" y 's justificada por la misión apostólica: "Car Dio mande li sio apostol per lo mont qu'ilh prediguesan la soa parolla; cal semena gracias e vertu e sanctita e bona volunta en la toa arma, si non la lenga del predicador local parlla per lo sant Sperit? Car vos no se, lical parlla, ma lo Sant Sperit local parlla en vos. O sancta parolla e predicacion plena de tota gracia, e es mesco noyssa de li non savi, car ilh non volon auuir que..."

la conciencia paulina de esta predicación, que es presencia activa de Dios, quien salva en Jesucristo.[26] La predicación volvía a ser, de esta manera, el instrumento por excelencia del cual Cristo se sirve para dar a conocer qué es lo que él quiere que la Iglesia y los cristianos sean para él y en él.

3. *EL PROBLEMA DE LA AUTORIDAD*

Los valdenses fueron obligados a afrontar de manera concreta el problema de la autoridad suprema, desde el momento en que su misión fue cuestionada por el poder eclesiástico y temporal. Sabemos en qué medida, desde ese instante, la palabra dirigida por el apóstol Pedro al Sinedrio llegó a ser la referencia clásica de todo el movimiento: cuando la causa de la predicación del Evangelio se ve amenazada por las autoridades humanas, llega el momento en que, desobedecerlas, se convierte en deber.

No debe obedecerse al papa ni a nadie que se oponga a aquel Evangelio que lleva consigo el ministerio de la predicación, aun cuando sostenían los discípulos directos de Valdo el magisterio viviente de la Iglesia y la tradición patrística derivaran tan armoniosamente de la fuente común de la Escritura. Según el testimonio de Moneta, no fue difícil para Valdo comprometerse a respetar el *consensus* de los cuatro doctores de la Iglesia: Ambrosio, Agustín, Jerónimo y Gregorio. En cuanto a los Pobres lombardos, acentuaron ese biblicismo: según ellos, un cristiano deberá tomar cualquier decisión "según Dios y su ley". En el siglo XIII, todavía daban a esta afirmación un sentido inclusivo, pero algunos de sus herederos, al norte de los Alpes, la radicalizaron más tarde en sentido exclusivo. Desde el punto de vista metodológico, los lombardos, en 1218, no planteaban la discusión de manera

[26] Cf. el *De quadruplici missione* en versión valdense, ms. de Cambridge fol. 162v. "Donca la son li segont doctores e predicadors pausa del nostre Segnor Iesu Crist, e son aquisti lical non ausan parllar alcuna cosa si non d'aquella lascals Crist fey per lor parollas e fayt, coma fey sant Paul doctor de las genç, qu'ilh non hedificon sobre stranas fondament. Car alcun non po pausar autre fondament stier aquel local es pausa, local es Iesu Crist", versión original, ed. Sedlák, 1914, pág. 111.

diferente a la de los Pobres de Lyon, durante la disputa de Narbona, en 1190; entre las "autoridades" presentadas en apoyo de sus tesis no sólo figuraban las escriturales sino también las patrísticas.[27]

En la segunda mitad del siglo XIV se comprueba que todavía los valdenses recurrían a los Padres de la Iglesia, aun cuando fuera mediante una lectura que divergía de la tendencia oficial y, a veces, se le oponía francamente.[28] Bajo la influencia del pensamiento husita, el número de Padres y doctores citados se ampliará con preferencias bien marcadas, sobre todo merced al método de Nicolás de Dresde. utilizar el *Decreto* y a los canonistas como una documentación apta para contraponer la antigua tradición patrística a las innovaciones de los doctores recientes. De acuerdo con la teología del Medioevo en general, los valdenses siguieron persuadidos de la unidad existente entre los Padres y los textos escriturales que dichos Padres no hacen sino comentar, pero no pocas veces acentuaban polémicamente el primado del derecho de la Escritura. Aun los "símbolos" no tienen valor, salvo como resumen del mensaje apostólico.

Los tres símbolos clásicos de la ortodoxia, presentados a Valdo en 1180, fueron aceptados por los valdenses de los siglos siguientes como expresiones de la "única fe", en tanto una especie de "simbolofobia" caracteriza a sus simpatizantes incultos o influidos, tal vez, por los cátaros. Recordamos al respecto a un tal Santiago Beoh quien arrastrado ante la inquisición en Chieri en 1388, rechaza los doce artículos del "Credo", los diez mandamientos y los siete sacramentos, es decir, los tres "lugares comunes" catequísticos que más tarde formarán la estructura del texto valdense *Tresor e lume de fe.* Una consideración especial

[27] En Narbona es citado, ante todo, Gregorio Magno (MPL 76, 1098; cf. Selge, *op. cit.* pág. 135, nota 23), tomado del *Liber anthiheresis*; ed. Selge; págs. 88, 286; *El Rescriptum* de 1218 apoya la eucaristología de los Pobres lombardos, más que sobre textos escriturales, sobre la autoridad de Cipriano, Jerónimo, Gregorio y también Inocencio I (Cf. EFV, pág. 181 y sig.).

[28] Gonnet, *Confessioni* cit., pág. 176 bajo la palabra "*Autorità Patristiche*": agregar la correspondencia lombardo-austríaca, sobre todo la *Epistola*. Su principal argumentación es bíblica, empero, cita el *De utilitate credenti* de Agustín, Jerónimo, Crisóstomo, Gregorio, Bernardo de Clairvaux y también Horacio y Séneca. Los otros documentos del legajo, aunque son escritos de apóstatas, prueban de todas maneras en qué medida el ambiente valdense en cuestión era sensible a este tipo de "auctoritates". Junto a las autoridades mencionadas figuran además Ambrosio, Beda, la Glosa y, en lo que hace a los "gentiles", Terencio.

tuvo el "Credo apostólico", con sus doce artículos, que habrían sido redactados por los doce apóstoles sobre la base de la enseñanza escritural. [29] Ayudados por las reflexiones de Lucas de Praga —quien profundizó las tesis taboritas— los valdenses de las primeras décadas del siglo XVI llegaron a discernir, por un lado, la utilidad reconocida del símbolo apostólico, que compartían con la Iglesia Católica, y por otro, la imposibilidad de fundar sobre él, en última instancia, la certidumbre de la salvación. [30]

Estas observaciones nos llevan a destacar el hecho de que, ya el valdismo primitivo —aun atribuyendo un alto valor de comunicación a la tradición y al testimonio eclcsial— solamente reservaba a la Escritura el poder de legitimar con su autoridad la verdad del mensaje evangélico; desde el siglo XIII, el "camino más seguro", pleno de autoridad convincente, es la misma Escritura. En el terreno teológico precisamente es ella la que provee no sólo la "prueba" decisiva, sino incluso la que ofrece aquel punto de partida que no podría ser reemplazado por un "sentido natural".

La doctrina de Wyclif había proporcionado nuevos elementos para esta reflexión. Sabemos que el profesor de Oxford tamizaba los elementos de la tradición (Padres, concilios teólogos) tratando de descubrir una enseñanza común. Sin embargo, "en las *traditiones* de origen humano es necesario distinguir aquellas que no tienen ninguna relación con la ley de Cristo. No se tienen en cuenta. Están luego aquéllas contrarias a la ley de Cristo. Hay que abolirlas. Quedan, en fin, las que están implícitas en el Evangelio. Estas últimas verdades son parte integrante de la ley evangélica fundada en la Escritura. Son reveladas y escriturales". [31]

[29] Gonnet, *Confessioni* cit., págs. 151-157. En 1506, el *Credo* es parte integrante, con el *Pater*, de la cura de almas valdense, cf. Doellinger, *op. cit.*, pág. 365.

[30] *Ayczo es la causa del nostre departiment de la gleysa romana*, ed. Léger, 1669, I, 80: "Ma d'aquestas singula veritas alcunas son necessarias essentialment a la salù humana, alcunas conditionalment se contenon en XII articles en l'ajostament de plusiours paroles de li apostol", Morel, en 1531, retoma el mismo tema. "Nos cresén e fermament tenén (...) esser heresia tota cosa laqual se discorda e non ès convenént a li doze articles" Cf. Gonnet, *Le confessioni* cit., pág. 144; Herzog, pág. 301; Molnar, *Bratr Lukás, bohoslovec Jednoty*, Praga, 1948, pág. 12.

[31] P. de Vooght, *Wyclif et le scriptura sola*, EThL XXXIX (1963), pág. 63.

Juan Hus, en el año 1412, había reconocido —apelando a Jesucristo— el dinamismo cristocéntrico contenido en el principio de la autoridad de la Escritura. Los taboristas, en su Confesión de fe de 1431, subrayaron este aspecto del problema y, asistidos por el valdense Federico Reiser, lo hicieron triunfar al año siguiente en las tratativas de Cheb. Retomado por los valdenses franco-italianos, este principio subyacerá en el tratado, a la vez dogmático y catequético, *Tresor e lume de fe.* El legalismo escritural se vuelve aquí misión al servicio de la autoridad de Cristo y se manifiesta con una apertura poco común a la verdad que, siendo ella el propio Resucitado, no podría por consiguiente ser reducida a una adquisición humana realizada una vez, para siempre. Por otro lado, el carácter liberador de la verdad implica, necesariamente, una ruptura, el rechazo de la esclavitud generada en la obediencia ciega al orden establecido:

> Finalment nos desiren esser disciples d'un mestre nostre Segnor Iesu Crist e obedir a la soa sancta ley en totas e singlars cosas segond la gracia dona a nos de lui. E si nos poven esser certifica verament per alcun per aquella meseyma ley e per conselh general e per particular (...) o per sant doctor o per moti o per una persona o per com-nita que nos halan contrafait o trapassa contra las bonas costumes o legittimas husanczas de la sancta maire gleisa catholica e apostolica, laqual es receopu del Segnor, e si nos haven manca en totas aquestas cosas, nos volen amendar sencza contradicion e acceptar la verita, quant seren verament ensegna e certifica de ley. Aicza meseyme desiren de tuit li fidel de Crist generalment dont qu'ilh sian, qu'ilh faczan semilhament cum effect ... [32] *

[32] Manifiesto de los valdenses de Val Clusón, en 1488, ed Em. Comba, *op. cit.,* pág. 406, Ms. de Ginebra 208, fol. 139v 140r.

* *N. del T.:* Finalmente deseamos ser discípulos de nuestro Señor Jesucristo y obedecer su santa ley en todas y cada una de las cosas según la gracia que nos ha dado. Y si alguien nos puede certificar por aquella misma ley o por consejo general o por particular (...) o por santo doctor o por muchas o por una persona o por comunidad de que hayamos contradicho o traspasado las buenas costumbres y legítimos usos de la santa madre iglesia católica y apostólica, las cuales ha recibido del Señor, y si hemos faltado en todas estas cosas, nosotros deseamos reparar sin contradicción y aceptar la verdad, en cuanto seamos verdaderamente enseñados y certificados por ley. Esto mismo desean todos los fieles de Cristo generalmente donde quiera que estén, hacer de la misma manera con efecto...

La enseñanza de los ministros taboritas favoreció la difusión del principio de los Pobres lombardos, según el cual la verdad escritural, una vez reconocida, no podría ser abandonada en homenaje al hábito, por más respetable que éste fuera. Por otra parte, debemos reconocer que, en la práctica, se había formado una tradición ancestral en algunos grupos valdenses, y también ésta trataba de hacerse valer, declarándose servidora de la "administración de la verdad". [33]

4. *EL FUNDAMENTO ESCRITURAL*

Al principio, el concepto de "Escrituras canónicas" sin duda cubría el canon íntegro de la Vulgata, [34] y en relación con ella, las biblias valdenses no ofrecen ninguna singularidad, salvo el hecho —esencial por cierto— de preferir a la versión latina las traducciones en lengua vulgar. Una cierta aversión de los pobres lombardos hacia los libros de los Macabeos explicaría el motivo por el cual los valdenses franco-italianos acabaron por adherir al punto de vista taborita: en materia dogmática es normativo solamente el canon hebraico de la Biblia, pero los libros apócrifos pueden ser útiles a la parenesis. Aun cuando no cabe discusión acerca de que la autoridad del Nuevo Testamento es preeminente para los valdenses, a diferencia de los cátaros, no por ello son insensibles al mensaje del Antiguo. La verdad se ha realizado en Cristo, y por tanto, la ley antigua está cumplida en su intención y abrogada en su aspecto ceremonial. En el campo de la ética, los valdenses siempre tendieron a oponer netamente el Nuevo Testamento al Antiguo. En los escritos taboritas, esta prioridad del Nuevo Testamento tendrá una sistematización

[33] V. el llamado del barba Bartolomé Tertian hecho en Pragelato de "no venir a ments de tot bon principi, huzanças et costumas donas de li nostres antecessors", ed. Léger, 1669, I, pág. 20 y Em. Comba; *op. cit.*; pág. 615..

[34] Durando de Huesca, ed. Selge, págs. 61, 65: "a canonicis scripturis". Chr. Thouzellier (*Catharisme et Valdéisme* cit., pág. 448) cree poder precisar, a propósito de Durando: "El discípulo de Valdo está en posesión de esta crítica española de la *Vulgata* de Jerónimo con agregados latinos provenientes de la *Vetus Latina* y algunas variantes comunes a otras colecciones de manuscritos. Este texto se orienta sin embargo, hacia las futuras correcciones del siglo XIII."

muy elaborada, pero siempre dentro de las líneas marcadas por Wyclif.[35] Podemos reconocer la reafirmación de este antiquísimo aserto valdense: la enseñanza de Cristo, y de él solamente, es suficiente y capaz para liberar de la opresión de las instituciones eclesiásticas y seculares. Y he aquí una de las consecuencias prácticas de la orientación neotestamentaria de la piedad valdense: por una sencilla revisión de las versiones bíblicas atribuidas a los valdenses, vemos que frente a un modesto número de fragmentos del Antiguo Testamento está todo el Nuevo Testamento, como confirmación de que los valdenses atribuyeron al Evangelio una importancia bastante mayor a la que conceden al Antiguo Pacto. Naturalmente acerca de esto ha nacido la sospecha, sin duda exagerada, sobre un rechazo absoluto del Antiguo Testamento, por parte de los valdenses. La actitud de los Hermanos bohemios fue análoga: sin renunciar por principio al Antiguo Testamento, adhirieron largamente al Nuevo y publicaron, en 1518, una primera edición y en 1525, una segunda, en traducción checa rigurosamente fiel a las lecciones de la Vulgata. Esta iniciativa fue tomada para señalar sus distancias con la Biblia checa que los husitas moderados publicaron en varias ocasiones, desde fines del siglo XV en Bohemia y además, en Venecia, en 1506. En 1564 y luego en 1568, Juan Blahoslav —de los Hermanos bohemios— daba a la prensa un Nuevo Testamento checo, enteramente revisado sobre el original griego. Pero sólo bajo la presión de las tendencias calvinistas o filocalvinistas es que, en entre los años 1579-1594 se la imprimirá en seis volúmenes. Para el historiador de los valdenses italianos, el recuerdo de esta empresa de los Hermanos bohemios lo lleva a subrayar la decisión del Sínodo de Chanforán que, con la Biblia de Oliviatán, los introduce inmediatamente en aquel clima reformado que conocemos: la sustancia de los dos testamentos era entendida como idéntica, y su dife-

[35] Se reencuentra la tesis de Wyclif "la nueva ley supera a la antigua en brevedad, por menor número de prescripciones y por facilidad de cumplimiento" (*De mandatis divinis* c. 8, ed. Loserth, 1922, pág. 67), en el prefacio del *Scriptum super quatuor evangelia* de Nicolás de Pelhrimov (ms. de Viena 4920, fol. 28r) y también en la Confesión Taborita, c. 3. De ésta fue tomada por el redactor valdense del *Tresor e lume de fe* (ms. de Ginebra 208, fol. 2v): "Nos supponen la ley de lui, czo es Iesu Crist, veray Dio e veray home, laqual es ley evangelica, de por si esser sufficient al regiment de la gleisa militant sencza la ceremonias de la velha ley e sencza las husanczas o decreth aiostas humanament, offensivols, diminutivols, e empechivols de la ley de lui meseyme".

rencia radicaba sólo en el método empleado en uno y otro por el mismo Espíritu revelador.[36]

Para los valdenses, la exégesis de la Escritura fue, en primer lugar, la interpretación del hecho de Jesucristo en sus incidencias actuales. Su técnica hermenéutica —si tuvieron alguna— en líneas generales, no era muy diferente de los procedimientos propios de la exégesis medieval, con su teoría de los cuatro sentidos de la Escritura: histórico-literario, alegórico, tropológico y anagógico... Estimaban mucho la memorización de largos trozos de la Escritura; y en cuanto a la pretensiosa teoría interpretativa —que ya hemos recordado— no hicieron uso sino los más advertidos de sus maestros, como por ejemplo los autores de los poemas valdenses, hacia el fin del período que nos ocupa.[37] Los cuatro sentidos de la Escritura los aceptaron incluso los teólogos husitas, aunque su ala izquierda estuviera más cerca de los valdenses, por su tendencia a insistir, ante todo, en el sentido literal. La propia teoría escolástica siempre había afirmado que el sentido literal del texto bíblico constituía el fundamento sobre el cual debía edificarse y donde los otros sentidos encontraban su justificación. Los valdenses y los husitas radicales extraían de aquí la justificación de su exégesis simple y robusta de las palabras de Jesús, en particular. El obispo husita Martin Lupác —en una carta dirigida en 1452 al cardenal Nicolás de Cusa— se apresuraba a recordar que, en la Escritura, el sentido místico que no fuese también simultáneamente el sentido literal, para el teólogo, no podría tener ningún valor probatorio.[38]

36 Véase la respuesta de Bucero a las preguntas de Morel, *Herzog, Eia wichtiges Dokument,* ZHT, 1866, pág. 336. Hablando de la "diferencia entre la nueva y la vieja ley" el reformador señala: "El mismo Dios, el mismo Pacto está en la base". Pero confiesa: "ahora es todavía más claro que el conocimiento de Cristo es más oscuro en los antiguos". La expresión "idem in substantia" reaparece en Bucero en su comentario de los sinópticos, *Enarrationes perpetuaem sacra quator Evangelia,* Estrasburgo, 1530, 48 D.

37 El tratado valdense *De las Vertucz* consagra páginas enteras a explicar los cuatro modos de acceder a los misterios divinos, sea "segont l'estoria de la letra", sea según "L'entendament mescla", que es la alegoría, sea en el sentido tropológico ("tripología") orientado hacia la edificación interior del alma, sea por fin el método angógico ("anigogent") que miraría al conocimiento de las cosas celestes y futuras; cf. Montet, *op. cit.,* págs. 81-84.

38 Ed. Bartos, CV V, pág. 44. La agudeza de esta afirmación se destaca sobre todo si recordamos que, por su parte, Nicolás de Cusa estaba seguro de que Cristo había fundado la Iglesia "sine littera", *Cusani Epistulae,* VII, en

En 1530, la décima de las "preguntas" del barba Morel expresaba dudas sobre la utilidad de la interpretación alegórica; en su respuesta, Bucero lo remitía a lo que a ese respecto había escrito en su comentario de Juan, donde había condenado el uso de la alegoría, sin renunciar enteramente a la "anagoge ad Christum" que profundiza el sentido literal de las Escrituras.

Para Valdo, la Biblia estaba abierta en los Evangelios; él había sido aprisionado particularmente por las palabras de Jesús a los discípulos enviados en misión, y por las expresiones del Sermón del Monte; para él y sus compañeros, resumían la nueva ley del Reino en aquello que ella tiene de más absoluto. La exégesis medieval —adoptando un principio transmitido desde la antigüedad, gracias a la lectura de las obras de Cicerón— distinguía entre *preceptos evangélicos* —dirigidos a la generalidad de los creyentes— y *consejos evangélicos*, cuya observancia no sería sino facultativa, voluntaria. Es probable que esta distinción no expresase la idea que Valdo tenía de la exigencia evangélica, tanto más porque la teología la había utilizado para permitir a alguno que otro vivir según la enseñanza del Sermón del Monte, es decir, en un estado de "perfección" y, a la mayoría de los cristianos, según normas menos escrupulosas. La conversión de Valdo implicaba el rechazo de esta suerte de coartada que justificaba —para los teólogos expertos en la disciplina— la teoría de los consejos. Careciendo de una ciencia teológica en el sentido técnico del término, Valdo podía fácilmente ignorar esta distinción puramente teórica. Desde tal perspectiva, resulta interesante el esfuerzo cumplido por el redactor de la profesión de fe que le fue presentada a Valdo en Lyon, en la primavera de 1180, para que reconociera que su voto de pobreza —pronunciado en vistas de la predicación itinerante, recordémoslo, pero presentada en el documento como renuncia al siglo— era una decisión que tomaba de acuerdo con un consejo y no por un precepto del Señor, "como aconsejado por el

---

Opera, Basilea 1565, 857; cf. Molnar, CV IX (1966), pág. 55 y sigs. La teoría del cuádruple sentido está confirmada, entre otros, entre los husitas, por el tratado *De quadruplici sensu sacre Scripture,* atribuido al propio Hus por el ms. de Viena 4515 fol. 166r; cf. Bartos, *Literární cinnost M. Jana Husi,* Praga, 1948, pág. 95 nota 91. Aún Wyclif, comentador de la Biblia entera, se detuvo muchas veces en esta teoría, cf. Benrath, *Wyclifs Bibelkommentar,* Berlín, 1966, págs. 371-373.

Señor". Valdo y los suyos deseaban obedecerlo como si se tratara de un precepto, y esto significaba que el camino elegido por la comunidad no comprometía sino a ella, de ningún modo a toda la Iglesia. Pero el primer editor de este documento nos advierte que "el examen de las verdades afirmadas en esta confesión de fe no pueden ilustrarnos mucho, aparte de señalarnos las tendencias doctrinales del valdismo primitivo".[39] Podemos preguntarnos, además, si en este caso Valdo no fue víctima de su ignorancia en cuanto a las fórmulas teológicas, como lo había sido el año anterior ante el Concilio de Letrán la delegación valdense. En realidad, es posible que, puesto por el legado Enrique de Marcy ante un texto que presuponía la distinción entre "preceptos" y "consejos", Valdo no se haya ni percatado de ello.

Muy distinto fue el caso de su discípulo Durando de Huesca. Preocupado por establecer y mantener al movimiento en una línea ortodoxa, insertó esta distinción en el contexto de una hermenéutica bíblica que permitía valorizar uno de los caracteres de la Escritura: su apelación directa. Desde este enfoque, las Escrituras pueden ser comprendidas de cuatro maneras distintas: prohíben, ordenan, aconsejan o permiten. En esta perspectiva, el amor de Dios y del prójimo es un precepto de alcance general, mientras el consejo de no poseer ni oro ni plata (Mt. 10:9 y 19:21) está dirigido a los predicadores, solamente. La pobreza compromete, por consiguiente, a los maestros valdenses, en su ministerio itinerante, pero no podría ser elevada al nivel de una norma ética universalmente válida. El problema se complica para aquella parte de los valdenses que —ya en tiempos de Durando consideran el testimonio, la predicación misma, como un deber para todos los cristianos. Para ellos, la exigencia de la pobreza comprende necesariamente a toda la iglesia de los fieles. Ajustarse al Sermón del Monte llega a ser, entonces, el acto por el cual una comunidad se torna disponible para transmitir el mensaje evangélico, un acto que le permite, al mismo tiempo, romper toda solidaridad con cuanto caracteriza a la sociedad: amor al poder, a las riquezas, a la violencia, y conservación no razonada de la pretendida civilización cristiana.

Esta actitud encuentra cada vez más su apoyo en relación con el Sermón del Monte. Es posible que entonces, en el discurso, se infiltre

[39] A. Dondaine, *Aux origines du valdéisme* cit., pág. 197. Cf. Molnar, *L'initiative de Valdès*, CV IX (1966), pág. 256 y sigs.

la argumentación de los cátaros, con los cuales los valdenses no deseaban dejarse confundir. En efecto, Durando de Huesca se esfuerza por minimizar las antítesis de Jesús, para hacer frente a la descalificación del Antiguo Testamento, que los cátaros hacían por la lógica de su pensamiento dualista. "Aun en su literalismo, la interpretación cátara siempre está dominada por la doctrina pagana de los dos principios; por el contrario, la interpretación valdense está inspirada en la doctrina cristiana". [40] Es así que ciertas actualizaciones radicalizantes de la ley veterotestamentaria, contenida en palabras aisladas del Sermón del Monte, parecen al principio haber conquistado a los valdenses, más que el Sermón del Monte completo, en la redacción que nos da Mateo. [41]

La tendencia original a rehusar el juramento y la pena de muerte se afirmó muy pronto y llegó a ser uno de los rasgos distintivos del movimiento, pero el conocimiento teórico de la importancia del Sermón del Monte concebido como unidad literaria y como llave de la teología evangélica, fue obra de especialistas extraños al movimiento valdense, teólogos que a su modo reaccionaron contra las actitudes evangélicas de tipo valdense o franciscano. En esta línea —por poco favorable que fuesen a la labor intelectual— tales actitudes contribuyeron a renovar los recursos del campo de la teología, hasta llegar a los niveles universitarios oficiales.

El general de los franciscanos, Buenaventura de Bagnoregio, contribuyó a sustituir la designación patrística de "Nuevo Testamento" por la de "Nueva Ley", refiriéndose particularmente a las exigencias del Sermón del Monte. Su contemporáneo, Tomás de Aquino —de los frailes predicadores— ya antes, en 1254, en su *Lectura in Matthaeum* prestaba una gran atención al Sermón del Monte, que habría contenido "toda la perfección de nuestra vida". De este modo, los dos grandes doctores de la escolástica retomaban un argumento caro al valdismo, pero para integrarlo al esquema "preceptos-consejos", ya que —afirma Tomás— o la nueva ley desarrolla y explica todo lo que la antigua contenía sólo implícitamente, o en cambio, agrega lo totalmente nuevo,

[40] Em. Comba, *op. cit.*, pág. 247. Cf. ya F. Grill, *Fattori dei movimenti riformatori italiani nel XVI secolo,* Pinerolo, 1893, pág. 20.

[41] Véanse las listas, por otra parte incompletas, de las citas de Mateo, en uso entre los valdenses, compiladas por Cegna, *Le fonti della teologia del Valdismo alpino-occidentale nel '400,* BSSV n. 118 (1965), pág. 19, y Gonnet, *Waldensia,* RSLR II (1966), pág. 477.

pero entonces como consejo, sin obligar, El puesto dominante reservado a las Beatitudes en el conjunto del Sermón del Monte no fue subrayado sólo por Tomás, sino también por Duns Scoto. Es necesario, sin embargo, llegar al *Defensor pacis* Marsilio de Padua (1324) para ver el desarrollo de una protesta en el Sermón del Monte en general y en las Beatitudes en particular. Efectivamente, Marsilio subraya el carácter inconciliable de la ética cristiana con la necesidad y las funciones del poder secular. Y retomando, incluso, argumentaciones y temas de la polémica antipapal, sostenidos por diversos movimientos de reforma basados en la pobreza, insiste en la necesidad que tiene el clero, de conformarse absolutamente con las enseñanzas del Sermón del Monte, dejando al gobierno civil el uso de todos los instrumentos del poder, los atributos de la autoridad y de la potencia mundanas.[42]

En la segunda mitad del siglo XIV se manifiesta con Wyclif un respeto aún más evidente por el Sermón, estima motivada esta vez por una exégesis del contexto bíblico íntegro. Aparte de la convicción de que los preceptos del Sermón pueden ser cumplidos por el creyente, el "doctor evangélico" sabe renunciar a la escapatoria ofrecida por la teología de los consejos y preceptos, por lo menos cuando se trata de interpretar el reclamo de Jesús de dejar de lado la violencia. Lo que lo aproxima, sin embargo, a la exégesis valdense, es el interés que manifiesta por Mt. 5:13, frecuentemente citado por éstos. Wyclif percibe allí la justificación de una deliberada renuncia a las riquezas, por parte de la institución eclesiástica y del clero, la única operación capaz de remediar una situación dramática: "Tras haber sido dotada", la Iglesia tiene toda

[42] César Vasoli, en el comentario de su traducción de *Defensor pacis* de Marsilio de Padua, Turín, 1960, págs. 376. No creo que la influencia valdense pueda ser computada entre los momentos decisivos de la elaboración de la tesis marsiliana pero por otro lado, no se la puede excluir decididamente como lo hace Carlos Pincin, *Marsilio,* Turín, 1967, pág. 133, en oposición a G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age,* París, 1948,[2] págs. 119-138. En este punto, De Lagarde no es seguido por J. Kudrna, *State and society on the Eve of the Italian Renaissance,* Praga, 1964, págs. 153, 156-163. Mucho más conclusivo que la enumeración de las supuestas afinidades de Marsilio y las doctrinas valdenses me parece, sin embargo, la actitud de fondo en los valdenses y en Marsilio, respecto de la "herejía". La consideraban ambos un "negar la posibilidad de que se cumpla la enseñanza de Cristo". Cf. Vasoli, *op. cit.,* pág. 396.

suerte de dificultades para volver a ser la sal de la tierra.[43] Escribiendo en Praga, en 1392. Matías de Janov se daba cuenta perfectamente —¡también él!— del hecho de que la exigencia expresada por las antítesis del Sermón del Monte referidas por el Evangelio de Mateo quedaba vaciada de su contenido por la teoría tradicional de los consejos y preceptos; los pretendidos "consejos" de Jesús quedaban reducidos a la inoperancia aplicándolos a los demás, sobre toda a los apóstoles, pero no a nosotros mismos.

Tanto Matías de Janov como Juan Wyclif fueron leídos y tenidos en gran consideración por Nicolás de Dresde quien, por otra parte, estimaba mucho también a los valdenses, esos creyentes que habían encontrado oposición, a causa de sus actitudes inspiradas en "los mandamientos más pequeños" que se dan en el monte, las beatitudes, las antítesis, en la oración dominical, para que los "mandamientos de Cristo" no quedaren reducidos a meros consejos; y utilizaba al máximo al Pseudo-Crisóstomo, que había interpretado las ya dichas antítesis como verdaderos "mínimos mandamientos de Cristo" que obligaban a quien quisiera vivir cristianamente. Este autor patristico del *Opus imperfectum in Mattaeum*, haciendo una suerte de inventario de las antítesis en cuestión, llegó a la cifra de seis. Martín Lupác, enlazándose a esa tradición, consideró también él los seis mandamientos mínimos como la interpretación de esa justicia que supera a la de los escribas y fariseos. Ellos tienen su culminación en el mandamiento del amor por los enemigos, que podría ser considerado como "el sumario de la religión cristiana". Este respeto por el Sermón del Monte, por las beatitudes, las antítesis, la oración dominical, lo volvemos a encontrar tanto entre los taboritas y los primeros hermanos de la unidad como entre los valdenses de la *Nobla Leyczon* que opone la "novella lei" a la "velha" y hace del valdense perseguido por su fidelidad al Sermón del Monte lo opuesto de la gente bien, leal e integrada al sistema.[44]

[43] Cf. los tres comentarios mayores consagrados por Wyclif al Sermón del Monte: *ostilla super totam Bibliam*, cf. Benrath, *op. cit.*, págs. 110-123 y 352-354; *Sermones*, III, ed. Loserth, 1888, pág. 376 y sigs. y en el año de la muerte del "doctor evangelicus", 1384, los *Quatuar libri de sermone Domini in Monte*, conocidos con el nombre de *Opus Evangelicum*, ed. Loserth, 1895 y 1896.

[44] Cf. en los taboritas, los Comentarios de Nicolás de Pelhrimov sobre el Apocalipsis, ms. de Viena 4520, fol. 161r. "En el Monte dio la Ley de las ocho beatitudes", como asimismo, la Confesión Taborita que hace remontar la sabi-

Lo que hemos venido diciendo debe ser considerado en el cuadro general del comportamiento valdense en una sociedad determinada que los condiciona, sin olvidar que ellos sostenían que las posiciones y los compromisos asumidos con respecto a los demás son los que permiten verificar la autenticidad de un pensamiento evangélico. La existencia de la Iglesia no puede ser comprobada sino allí donde el conjunto de los creyentes profesa la misma fe y la sella con sus obras: "tienen una recta fe y cumplen obras". En Durando de Huesca y sus compañeros, la relación entre la fe y las obras no se concibe en forma diferente de lo que, en general, pensaba la escolástica medieval, que se atenía sin reservas a la admonición de Santiago 2:26: "la fe sin las obras está muerta". Sin embargo, la tendencia antidonatista del *Liber antiheresis* de Durando da testimonio de que, en el movimiento valdense, estuvo presente desde temprano una actitud más radical: la que cuestionaba la validez del testimonio y del sacramento administrados por aquellos que, con su comportamiento práctico, habían traicionado la orientación evangélica de su empeño político. Era una posición similar a la de los donatistas africanos, precisamente en el comienzo de la era constantiniana. Para los valdenses del Mediodía de Francia, hacia 1180, por ejemplo, las acciones pueden negar la palabra de la fe, y el mérito personal *(meritum)* vale mucho más que el cargo *(officium)*.[45] La ineficacia de una acción cultual que no tuviese su correspondencia en la íntima consagración a la voluntad de Dios es proclamada en voz alta tanto por estos valdenses de Francia como por los Pobres italianos. Moneta señala que, esta actitud, encontraba su apoyo en las palabras de Dios confiadas al profeta Malaquías (2:2): "Yo maldeciré vuestras bendiciones" y se presentaba como consecuencia del principio valdense de la autoridad soberana que exige obediencia sólo respecto de los buenos: "Es preciso obedecer sólo a los buenos". Es en tal contexto que tendrá lugar no mucho después —y en particular entre los Pobres lombardos y sus sucesores— aquel encuentro violento con la realidad social que, ya en el pasado, en tierra italiana, había caracterizado las tentativas de reformismo social de un Arnaldo de Brescia.

duría teológica a la revelación hecha por Jesús en el Monte. Para los Hermanos bohemios, cf. Bartos, *O. Podstatu* (...), Praga, 1948 y P. Brock, *The political and social doctrines of the Unity of Czech* Brethren, La Haya, 1957, págs. 56, 93 y 193 y sigs. Para la *Nobla Leyczon* cf. De Stefano, ed. cit., págs. 20-32.

45 Alain de Lille, *De fide Catholica contra haereticos*, c. 4, MPL 210, 382 C.

CAPITULO 11

LA TEOLOGIA VALDENSE 2: EN CONTRA DEL SACRAMENTALISMO

Los dos temas fundamentales de la toma de conciencia valdense pueden ser resumidos de esta manera: una predicación libre y pobre; una voluntad de ponerse en la línea de la cristiandad primitiva para hacer frente a las deformaciones impuestas al testimonio apostólico por las sucesivas desviaciones de la iglesia constantiniana. En tanto el primer tema domina en el período de los orígenes, el segundo se fija y acentúa a medida que los valdenses se ven obligados a sumirse en la clandestinidad. No consideramos esta orientación como no teológica, por cuanto una toma de posición anticonstantiniana primeramente es una posición teológica más bien que un dato sociológico.

La originalidad de tal opción no se da en el plano de la especulación, más aún porque la mayor parte de sus doctrinas —como hemos visto— eran compartidas por los valdenses con el catolicismo contemporáneo y de él las habían tomado. Esta afirmación, no obstante, debe aceptarse con reservas si de los Pobres de Lyon pasamos a los Pobres lombardos, sobre todo si tomamos en cuenta a los valdenses alcanzados por la predicación husita más bien que a los grupos clandestinos del siglo XIV; con todo, queda el hecho de que —si se examinan desde el punto de vista de la Reforma del siglo XVI— su biblicismo puede parecer insuficiente para discernir, en el conjunto de las doctrinas fundamentales de la Iglesia romana, los elementos no evangélicos que deben ser refutados. Aun, en un examen que desde el siglo XVI vaya hasta los orígenes, su crítica teológica puede parecernos más bien superficial, por cuanto

no mella el carácter semipelagiano, sinergético, de la dogmática católica y no se plantea con claridad el problema de la justificación por gracia. Los valdenses no supieron llevar a cabo aquella investigación fatigosa que les hubiera permitido —como a Lutero— poner vigorosamente de manifiesto el tema central de la difusión del mensaje evangélico, la doctrina en torno de la cual todas las demás se coordinan.[1]

Sólo por anacronismo podríamos reprobar a aquellos valdenses el no haber llegado a ese punto. Por el contrario, mucho más lógicamente podríamos preguntarnos por qué a los grandes reformadores —fuertes precisamente en el redescubrimiento del Evangelio— les faltó aquella sensibilidad hacia las razones propiamente evangélicas sostenidas por la protesta valdense. "Una profunda comprensión del Evangelio habría podido demostrar la íntima relación entre el Sermón del Monte y el mensaje paulino de la gracia, previniendo así, por un lado, una interpretación legalista de la Palabra del Señor y por el otro, aquella limitación de la esfera de influencia de la palabra de la gracia que, para el radicalismo evangélico, la excluye de la vida política y económica, es decir, de la vida concreta y cotidiana de los hombres. Pero ¿hubiera sido posible en una iglesia constantiniana una posición diferente de la que asumieran los reformadores?"[2] Se atribuye con razón a la Reforma del siglo XVI el mérito de haber proclamado "en el puesto de la objetivación sacramental e institucional de lo divino, como se había venido afirmando en la iglesia de Occidente y de Oriente en un largo proceso de alejamiento de sus fuentes hebreo-cristianas..., que la presencia del Dios viviente se realiza como acto y acontecimiento en la Palabra".[3] Sin embargo, sobre este tema, la protesta valdense no iba en una dirección muy distinta; empero, había de toparse con el muro de una conciencia colectiva mucho menos vulnerable de la que habrá en el siglo XVI. Además, la capacidad dialéctica de los valdenses medievales fue necesariamente inferior a la de los reformadores quienes —por lo menos en el plano metodológico— gozaban de la ventaja de haber sido precedidos por el humanismo.

Los inquisidores advertían claramente el hecho de que los valdenses

[1] V. Vinay, *La prima e la seconda Riforma*, P XXII (1967), pág. 131. V. Subilia, *Tempo di confessione e di rivoluzione*, Turín, 1968.

[2] Vinay, art. cit., pág. 132; cf. A. Molnar, *A propos de la doctrine luthérienne des deux règnes*, RHPR, 1968, págs. 212-218.

[3] V. Subilia, *op. cit.*, pág. 113.

no podían ser clasificados sin más entre los herejes, en cuanto concernía a los artículos de fe e incluso a la doctrina de los sacramentos. Según Moneta de Cremona, los mismos valdenses habían reconocido, en el siglo XIII, que la fe era una, tanto en la Iglesia Romana como en sus congregaciones. Un documento inquisitorial que se refiere a un período posterior comprueba una vez más que "ellos custodian, creen y enseñan a sus amigos creyentes los siete artículos de la fe, así como los siete sacramentos y la mayor parte de lo que es objeto de fe para los católicos". [4] Giovanni Gonnet —a quien debemos un estudio exhaustivo de estos siete artículos de fe en la tradición valdense— al ocuparse de los enunciados principales del Credo Apostólico, señala en ello "una de las muchas pruebas de que, antes de la Reforma, los valdenses no habían renovado casi nada en el campo de la dogmática medieval, como reconocerá más tarde Morel en su correspondencia con Ecolampadio y Bucero en 1530". [5]

1. *LOS SACRAMENTOS*

En realidad, la manera en la cual los valdenses, según los inquisidores, hablan de su fe en Dios, de la Trinidad, de los sacramentos en número de siete, se ubica todavía en el plano de la tradición doctrinal de la Iglesia de Occidente... Se cometería un error, empero, pensando que no hubieran hecho ningún esfuerzo por renovar o reinterpretar dicha tradición: los altibajos y las vacilaciones de su doctrina sacramental lo prueban.

Nunca, por lo pronto, consideraron la administración de los sacramentos como uno de sus cometidos de mayor importancia, aunque miraban por lo menos al bautismo y a la eucaristía como sacramentos necesarios para la salvación de todo cristiano. Sus ideas sobre la función de los sacramentos representan una selección entre las posibilidades doctrinales ofrecidas por el pensamiento del alto Medioevo, selección que cae, justamente, sobre temas que no tuvieron continuación en la evolución de la dogmática católica.

El número de los sacramentos, siete, nunca ~~fue~~ renegado por los valdenses, que se alinearon con la aceptación general que en el siglo

[4] Ed. W. Preger, *Ueber die Verfassung der französichen Waldensier,* Mónaco, 1890, pág. 708.
[5] G. Gonnet, *Le Confessioni* cit., pág. 13.

XII se registró bajo la influencia de Pedro Lombardo. Pero el argumento ofrecido, de ordinario, en su favor —basado sobre una pretendida congruencia de siete enfermedades del alma humana con otros tantos efectos curativos de los sacramentos —los dejó más bien indiferentes. La iglesia oficial seguía siendo, para ellos, la administradora habitual de los sacramentos, aun cuando la calidad de sus ministros hubiera podido ser puesta seriamente en tela de juicio.

A principios del siglo XIV, la diáspora franco-italiana del movimiento no administra todavía por sí sino tres sacramentos —el orden, la eucaristía y la penitencia— dejando de todos modos abierta la posibilidad de recibir éstos y los cuatro restantes "de la mano de los obispos y sacerdotes sujetos a la iglesia romana".[6] Esta administración por sí de los tres sacramentos en cuestión se explica por la íntima relación que hay entre ellos y la misión kerygmática de los "Pobres" valdenses: el orden aseguraba la continuidad del ministerio de la Palabra; la eucaristía confirmaba la comunidad fraterna creada por el anuncio del Señor, de que viene; la penitencia prolongada los efectos de una predicación cuyo contenido era un llamado al arrepentimiento y la conversión. En cuanto a la invitación a usufructuar de los sacramentos ofrecidos por la iglesia institucional, los maestros valdenses no la hacían a sus "amigos" sin vacilaciones ni escrúpulos, pero se debían resignar a ello por cuanto la dispersión sobre vastos territorios europeos no les permitía sino un contacto muy esporádico con los fieles.

Se comprende entonces, también, la razón por la cual los ministros itinerantes que trabajan entre los valdenses alemanes de fines del siglo XIV no administran sino sólo un sacramento: la penitencia. Esta es al menos la impresión que se recaba del examen de numerosas pruebas de interrogatorios efectuados en el norte de Alemania, una impresión que —por lo que a los países danubianos se refiere— es confirmada por el testimonio del ex valdense Sigfrido:

> Hacedme ver el sitio o la persona, en que entre vosotros se ejerza este ministerio de la administración de los sacramentos

—dice dirigiéndose a sus hermanos de antaño—

> Vosotros no sabríais hacerlo. No sabéis otra cosa que escuchar las confesiones y, en cuanto a los demás sacramentos, os remitís a la iglesia papal.

[6] Ed. Doellinger, *Beiträge zur Sektengeschichte,* 1890, pág. 101.

Por lo demás, aún esta penitencia administrada por los maestros valdenses, confrontada con "los sacramentos y muchos otros beneficios" de la iglesia oficial, le parecen a Sigfrido "solamente un semisacramento". En efecto, le falta la contrición del corazón y la satisfacción provista por las obras. En la época en que nacía el movimiento valdense todavía se usaba, por falta de sacerdote, la confesión a un laico, pero ya no era así en el siglo XIV, cuando sobre las huellas de Alejandro de Hales los teólogos comenzaron a considerar la confesión hecha a un laico como un acto virtuoso, ciertamente, pero no sacramental. Este es un caso ejemplar, porque pone bien en evidencia cómo la posición valdense respondía a una de las posibilidades de evolución de la doctrina, posibilidad ésta que el catolicismo romano había dejado de lado.

Al mismo tiempo, los maestros valdenses italianos justificaban su actitud cautelosa en el problema de la práctica de los sacramentos eclesiásticos, haciendo presente el primado casi exclusivo que tenía para ellos la misión evangelizadora. Una separación de funciones exige que se distinga la predicación de la administración de los sacramentos y, en efecto, "no todos pueden sobrellevar todo el peso". En 1395, Pilischsdorf estaba escandalizado de la tendencia de los maestros valdenses a arrogarse en lo posible la administración de los sacramentos; por otra parte, comprobaba lealmente que procedían sólo excepcionalmente a la administración del Bautismo o a la celebración de la Santa Cena.[7]

La influencia husita reforzó entre los valdenses la conciencia de formar un cuerpo eclesiástico que vive de modo auténtico el sentido pleno de su "ser en Cristo", y lo hace independientemente de la vida sacramental de la iglesia dominante. En verdad, la causa de la Reforma en Bohemia no puede ser identificada simplísticamente con el asunto de la Santa Cena administrada bajo dos especies; pero el cáliz, de todas maneras, llega a ser el símbolo que revela toda la mentalidad husita. La motivación decisiva de esta innovación eucarística de los husitas fue determinada por la voluntad de aplicar sin restricciones el principio de la autoridad soberana de las Escrituras por un lado, y de afirmar, por otro, el carácter normativo del ejemplo de la Iglesia Primitiva. Como resultado, se obtuvo una decidida inserción de la

7 R. Holinka, *Sektarstvi v Cechách*, Bratislava, 1929, pág. 127; G. Scuderi, *Il sacramento del battesimo nella fede, nella pietà e nella teologia del valdismo medioevale*, BSSV n. 124 (1968), pág. 9.

Santa Cena en el contexto del mensaje apostólico y, por consiguiente, en la tensión de la esperanza escatológica.

Solamente los taboritas tuvieron el coraje de no limitar esta orientación a la Santa Cena solamente. Su confesión de 1431 trataba con energía de contemplar asimismo los otros seis sacramentos de la tradición católica, de la misma manera. La redacción valdense de esta obra no sólo nos permite saber que "los valdenses mantienen todos los siete sacramentos", sino que además efectuaban la crítica del sacramentalismo romano, tanto como Nicolás de Pelhrimov. La Confesión Taborita habla de siete sacramentos, es cierto, pero merced a un examen más atento reconocemos que los conceptos y las tradiciones usados están enérgicamente subordinados al criterio de la verdad escritural. Los taboritas no ofrecen una definición inédita de los sacramentos —que para ellos conservan el carácter de "remedios"— pero los someten a todos a la cuestión fundamental: si ellos fueron verdaderamente instituidos por Cristo y en qué medida. La cuestión se inscribe en el cuadro de una decidida voluntad de liberar a los sacramentos de todas las innovaciones que hacen de ellos una impostura o instrumentos de dominio. El número de siete fue aceptado, aunque sin gran convicción, mientras era refutada la opinión corriente de que los sacramentos serían absolutamente necesarios para la salvación.

Bajo la influencia del obispo taborita Nicolás, se aceptaron sin reserva sólo tres sacramentos: el Bautismo, como signo del nacimiento espiritual de Dios; la Santa Cena, "que sobrepasa largamente n importancia a los otros sacramentos", y el Matrimonio. La Confirmación era sustituida por la imposición de manos, facultativa, en tanto la Penitencia quedaba reducida a una confesión de pecados hecha a Dios o "a cualquier creyente sin distinción alguna". La Ordenación de los ministros no recibia más su validez de la consagración episcopal obligatoria del oficiante. La Extremaunción quedaba totalmente rechazada y sustituida por una unción no sacramental cumplida sobre los enfermos. En una segunda parte de la obra, todo esto era retomado una vez más y apoyado con una documentación suplementaria.

En lo que concierne a los sacramentos, la doctrina de los Hermanos de la Unidad no difería sustancialmente de la sustentada por los taboritas. Se trata de una enseñanza que aparece en los escritos que los valdenses alpinos redactaron, utilizando algunos tratados de Lucas de Praga. Ellos se habían esforzado en mostrar que la obra del Anti-

cristo consistía precisamente en atribuir un poder regenerador al sacramento *ex opere operato*. Su tratado *Ayczo es la causa del nostre departiment de la gleysa Romana*, particularmente en su versión valdense, insiste sobre el Bautismo y la Cena, y procura definir —en términos wyclifitas y taboritas— el modo específico por el cual la gracia actúa a través de los sacramentos. Para él, la *res sacramenti* "es la gracia del sacrament e lo merit de Iesu Crist crucifica" Esta "cosa del sacrament" está "poissantement, essencialment e auctoritativament en Dio", ella está "en Iesu Crist meritoriament". Se trata siempre de la "cosa", del tema de la predicación evangélica, y por tanto es preciso mantener la tesis de que el significado del sacramento está presente ante todo "en la parolla del Evangeli anunciativament e manifestament". A esta "cosa", el sacramento la puede contener sólo en la manera que le es propia, es decir "sacramentalment", y este último modo de ser del Jesucristo del *kerygma* es una ayuda ofrecida a nuestra tosquedad y flaqueza. Los creyentes que participan de los sacramentos obtienen consuelo y paz gracias a su fe no en el sacramento, sino en la eficacia de la obra salvadora del Cristo.[8]

Retomando la definición agustiniana del sacramento, Morel, todavía en 1530, no ofrecía una fórmula distinta sino, bien que hablando de los sacerdotes católico romanos en términos duros, como de "miembros del anticristo", reconocía que de todas maneras los valdenses de los Alpes aceptaban recibir de ellos los sacramentos. Aquello que para el tratado *Ayczo es la causa* había sido una de las razones de fondo para la ruptura con la iglesia romana, no lo era en realidad para los valdenses del área alpina antes de las decisiones de Chanforán. Es preciso concluir que la teología de los Hermanos bohemios no fue comprendida ni aceptada en todas sus consecuencias por los valdenses latinos.

La tendencia donatista está presente en el movimiento valdense casi sin interrupción, aunque no se la pueda, sin embargo, identificar con el movimiento mismo. Acabamos de ver cómo no siempre ni todos los sacramentos administrados por los sacerdotes culpables de integrarse

8 *Ayczo es la causa*, ms. de Dublin C 5.25, fol. 31 s. y 34. Cf. A. Molnar, *Luc de Prague et les Vaudois d'Italie*, BSSV n. 90 (1949), págs. 50-52. Véase también la *Epistola al princi Lanceleu*, ms. de Dublin, fol. 203; los sacramentos "non solament son bons en la sancta gleisa, ma necessariis en czo que per lor totas cosas son purgas en la fe de Crist".

voluntariamente en el sistema constantiniano de la Iglesia eran considerados nulos. Es cierto que Enrique de Marcy hace proclamar al mismo Valdo que el sacramento es válido aun en el caso de que sea administrado por un sacerdote indigno. K. V. Selge, analizando las actitudes de la primera generación de los Pobres de Lyon, pone en evidencia el respeto que ella tenía por el clero establecido, posición mantenida junto a un radicalismo que se apartaba tanto de la reforma gregoriana como de aquel "donatismo" al que esta última no había sido insensible.[9] Desde principios del siglo XIII, "dentro del mismo movimiento se pueden distinguir dos corrientes diferentes: la tendencia filocatólica, que reconoce en parte la validez de los sacramentos de la iglesia romana, a condición de que los ministros sean regularmente ordenados e independientemente de su conducta moral, y la tendencia filodonatista que rehusará recibir los sacramentos, la eucaristía en particular, de manos de un celebrante indigno, fuere laico o sacerdote. A la primera tendencia pertenecen los valdenses del grupo francés, a la segunda los del grupo italiano, al cual, en los siglos siguientes, se agregarán el grupo alemán y el bohemio.[10] Debemos subrayar que el rechazo de aceptar de un "mal sacerdote" un servicio sacramental se aplica a la eucaristía y, en cierta medida, al bautismo y a los demás sacramentos.

Se ha sugerido la hipótesis de que el donatismo profesado por las primeras generaciones de la Unidad de los Hermanos, en oposición a la doctrina del *opus operatum*, respondía a la influencia ejercida por los valdenses sobre los bohemios. Puede ser que esta influencia haya existido, quizá, pero es preciso considerar por un lado que la actitud donatista no fue nunca aceptada sin otras opciones por los valdenses, y por otro, que el pensamiento de Wyclif tuvo una gran influencia sobre los teólogos husitas.[11]

[9] K.-V. Selge, *Die ersten Waldenser* cit., pág. 162.

[10] G. Scuderi, *art. cit.*, págs. 5-6.

[11] Pero en Wyclif se encuentran, a este propósito, afirmaciones contradictorias. Con sentido donatista exclamaba: "La potestad sacerdotal queda suspendida por Dios a causa del pecado" (*De potestate pape*, c. 9, ed. Loserth, 1907, pág. 204). Por otro lado, en el *De civili dominio*, I, c. 36, ed. R. L. Poole, 1885, pág. 258, afirma: "El Ministro de Cristo en estado de pecado mortal confiere el sacramento, como también el juez injusto emite sentencias justas... Porque los dones de la gloria y los de la gracia son propios del único Dios."

Como quiera que sea, resulta claro que un grupo importante de valdenses del área alpina, entre fines del siglo XV y principios del XVI, compartía la convicción de los hermanos bohemios de que el sacerdote indigno se interpone como un obstáculo entre el Espíritu Santo y el cristiano, y de que "un prelado *non sancto* no sea prelado".

El problema de la vocación a la fe y de su transmisión fue afrontado por los primeros valdenses bajo el impulso misionero de la predicación itinerante. Con el tiempo se manifestó, inevitablemente, una tensión entre el carácter universal del Evangelio predicado y una iglesia que, erigiéndose en custodia de la tradición, amenazaba con monopolizar a Cristo y con absolutizarse a sí misma. El movimiento valdense buscó encauzar esta tendencia con su protesta contra la *ecclesia malignantium*, con su falsa certeza religiosa y sacramental, pero quedaba reducido a una minoría clandestina y, por ello, a poner en sordina su propia predicación, no superando sino de vez en cuando la tentación de olvidar la sociedad más vasta en medio de la cual estaba inmersa.

2. *EL BAUTISMO*

La incomodidad creada por este estado de tensión latente se reflejaba también en la manera como los valdenses afrontaban el problema del bautismo. No olvidemos lo que ya hemos dicho sobre la preocupación típicamente valdense de saber quién es responsable, humanamente hablando, del bautismo administrado. Uniéndose a los taboritas, en una internacional misionera en Europa, en el siglo XV los valdenses profundizaron y desarrollaron su primera intuición de la cuestión bautismal. Para ellos, el bautismo de los niños e, incluso, la Santa Cena ofrecida a los niños, parece haber llegado a ser el signo habitual de las riquezas del Evangelio ofrecidas indiscriminadamente a todos en el seno de la Iglesia, en tanto la cristiandad —saciada de bienes terrestres— está poco a poco más y más condenada a un progresivo empobrecimiento espiritual. Aquellos valdenses que retomaron el texto de la Confesión Taborita de Nicolás de Pelhrimov, en su tratado *Tresor e lume de fe*, criticaron la práctica del Bautismo. Según ellos, esta práctica viola la libertad de la ley de Cristo y subordina al pueblo a la esclavitud de los prelados, quienes no buscan sino

su propia ventaja. Los valdenses aspiran a una renovación de la práctica bautismal "en fe a husancza e pratica a costuma de la primitiva gleisa", renunciando a aquellos modos usados que son "fora besogna czo es non de necessita ne de substancia requisit al baptisme".[12] El Bautismo torna entonces a ser legítimo solamente en una iglesia que renuncia a su situación constantiniana e impone a sus fieles el compromiso de seguir verdaderamente al Señor.

Pedro Chelcícky elaboró su pensamiento sobre esta base, y llegaba a denunciar al bautismo "constantiniano" en estos términos de sabor valdense:

> Los sacerdotes venden el bautismo a los progenitores. Éstos lo compran para sus hijos, con la única preocupación de verlos bautizados lo más pronto posible. Pero haciéndolo así, comprometen la salvación de sus hijos. En efecto, el bautismo administrado a la ligera, a todos, sin ningún discernimiento ni preguntas preliminares, hablando con franqueza, es una obra del Anticristo.[13]

Sin embargo, sería erróneo pensar que Chelcícky tendía a la abolición pura y simple del bautismo de los niños. Únicamente la situación constantiniana de la cristiandad es lo que hace que el bautismo de los niños se agregue a las demás culpas de la Iglesia. "No está bien administrar el bautismo a una cristiandad que demuestra odiar la Palabra de Dios"; pero en cambio, es razonable proceder al bautismo cuando se está seguro de que el niño se educará en la comunidad de aquellos que han "sepultado el viejo hombre para seguir a Cristo en la verdad de su renovación".[14] Para Chelcícky, el problema no se sitúa en la alternativa entre bautismo de los niños o bautismo de los adultos, sino más bien en esta otra: bautismo inscripto en una sedicente cristiandad de tipo constantiniano, o bautismo en el seno de una comunidad que lleva sobre sí la señal del Crucificado.

[12] Ms. de Ginebra 208, fol. 14. En consecuencia, son rechazados como inútiles los *sacramentalia*, "li exorcismi, lo soflar, lo seng de la crocz al peit e al front lo metre lo sal en bocha, l'ognament de la saliva en las orelhas e al nes, l'ognament al peit... o las semilhant cosas consecras per lo vesco".

[13] Ms. del Capítulo Metropolitano de Praga D 82, fol. 124-127: Instrucciones relativas a los sacramentos, que datan de la década de 1430, ed. Goll *Quellen und Untersuchungen*, II, Praga, 1882, pág. 6. Cf. F. M. Bartos; *Chelcícky a Valdenstí*, JSH, XVI (1947), pág. 6 y sig.

[14] *San Pablo a propósito del hombre viejo*, escrito alrededor de 1443, ed. J. Karásek, *Chelcick Rec svatého Pavla*, Praga, 1892, pág. 12, Ms. D 82, fol. 138.

En la obra literaria de Lucas de Praga, encontramos esta posición más desarrollada y estructurada. Para él, el bautismo tiene dos finalidades: ante todo, es el testimonio dado por el cristiano a la justificación por la fe; en segundo lugar, con él se introduce al bautizado en el cuerpo espiritual de la Iglesia. Puesto què no se puede creer sin tener conciencia de lo que creemos, el primer propósito del bautismo no puede aplicarse si no a los adultos. Los niños, por no ser capaces de pensar racionalmente, no pueden estar comprometidos en la obediencia al Evangelio. Entonces, es imposible bautizar a los niños para cumplir el primer propósito, porque ellos no pueden confesar a Cristo; es preciso bautizarlos en tanto existe una iglesia que participa de la cruz de Cristo. Pero en este caso, deberá darse al sacramento un sentido diferente del que tiene el administrado a los adultos, "para los párvulos, siendo parte del cuerpo de Cristo, sean progresivamente conducidos a la fe". [15] De esta manera, en la Unidad de los Hermanos, los niños son bautizados en la fe en acto de la Iglesia que se empeña en instruirlos en el conocimiento de la fe por medio de un catecismo desarrollado rigurosamente. Quien no haya recibido un bautismo como éste, aunque se lo haya bautizado en su infancia, debe ser bautizado de nuevo. Sobre este punto, Lucas de Praga hacía propia la opinión de aquellos padres de la Iglesia que, como Cipriano de Cartagena, sostenía que el bautismo administrado por los herejes no era válido.

Con esta perspectiva, los hermanos daban nueva importancia a la Confirmación, entendida como una etapa decisiva del catecumenato: ella debe renovar el pacto del bautismo, ratificar la verdad de la que el bautismo ha sido un signo testimonial. Bautizado en su infancia, el creyente se obliga en el camino militante de la fe mediante la Confirmación. Es entonces necesario, cae por su peso, que se interrogue al catecúmeno para asegurarse de que él conoce y profesa personalmente lo que la Iglesia había prometido enseñarle cuando fue celebrado su bautismo.

La solución de los Hermanos es un compromiso que insiste sobre la importancia de la Confirmación practicada en una iglesia que rehúsa una situación constantiniana. Concebida de esta manera, sería

[15] Lucas de Praga, *Odpoved na spis Martina Lutera* (Respuesta a Martín Lutero), Mladà Boleslav, 1523, F 2a; cf. A. Molnar, *Bratr Lukás bohoslovec*, Praga, 1948, pág. 92.

además capaz de corregir la insuficiencia del bautismo a los niños. Sin embargo, en una situación de coexistencia desigual de una comunidad constantiniana con comunidades "ilegales" de contestatarios, la solución no carecía de ingenio. Erasmo, que gracias a sus lecturas había conocido a los Hermanos bohemios, ha dibujado de ellos un cuadro sugestivo, en su comentario al Evangelio de Mateo, de 1535. Martín Bucero, sobre sus huellas, hacia 1540, introducía la Confirmación en algunas de las iglesias de la Reforma.

Empero, a pesar de la influencia indirecta de los hermanos, la Confirmación introducida en las iglesias de la Reforma, en el siglo XVI, no correspondía de ninguna manera a las intenciones de éstos, ya que fue aplicada en las nuevas parroquias populares, sin pedirles que rompieran con la situación constantiniana de la cristiandad. Como resultado del nuevo compromiso, la introducción del catecumenato para la Confirmación no fue capaz de establecer aquella disciplina interior a la cual aspiraba la Primera Reforma.

Con su actitud nicodemita, los valdenses de la zona alpina no pudieron asimilar sino parcialmente la enseñanza de los Hermanos bohemios. En 1530, Ecolampadio les expresaba su simpatía solidaria basándose en la Confesión de Fe de los hermanos. No resuelto el problema del Bautismo, ellos no podían identificar su posición ni con el auténtico pensamiento de los Hermanos —iglesia confesante, aun siendo "ilegal" —ni con la teología de los reformadores, quienes aspiraban a hacer participar a los cristianos en la organización de la *res publica.*

Sería necesario continuar haciendo la reseña de cada una de las respuestas que los valdenses daban a las cuestiones que les señalaban los otros seis sacramentos, y mostraríamos así la senda atormentada —no exenta de aflojamiento ni desviaciones— en la cual ellos se esforzaban por proclamar la soberanía de Cristo, único digno de guiar a su propia iglesia.[16] Pero se trata de investigaciones y puntualizaciones que aún no se han hecho. Nos limitaremos a examinar con atención uno de sus cuestionamientos más constantes: la negación del Purgatorio.

[16] Es la tesis atribuida en el siglo XVI al valdense Juan, por el arquitecto de Estrasburgo, Daniel Specklin, narrador poco digno de fe. Fechándola en el siglo XIII, Specklin ciertamente ha antedatado esta tesis, ya que ella presenta elementos husitas. Ed. R. Hus, BSCMHA; Estrasburgo; 1889; pág. 236.

3. *EL PURGATORIO*

Con razón se ha dicho que, entre los llamados movimientos heréticos de la Edad Media, "sólo el valdismo supo dar a esta negación una formulación teológica completa, si bien probablemente habría heredado el principio de los cátaros, que lo formulaban con motivaciones muy diferentes. [17]

Ya antes de 1190, un notable grupo de valdenses del sudeste de Francia negaba la utilidad e incluso la posibilidad de los sufragios por los muertos. Cierto es que Durando de Huesca —preocupado como estaba también en este caso por permanecer en la ortodoxia romana— citaba nuevamente toda la autoridad de Pedro Lombardo y el *Decreto* de Graciano en favor de la doctrina recibida, pero los Pobres lombardos, en cambio se daban a rechazar abiertamente las oraciones de este género y no admitían que hubiera una purificación después de la muerte. El arzobispo de Lyon, sorprendido e interesado, se dirigía al papa Inocencio III para saber que era preciso pensar de la eficacia de las oraciones en favor de los pecadores mediocres que, de todos modos, sufren las penas infernales, y al mismo tiempo el ala radical del valdismo buscaba en las Escrituras otros argumentos: todos los hombres deberán presentarse individualmente ante el juicio de Cristo (II Co. 5:10), y allí serán seguidos por sus propias obras, no las ajenas (Ap. 14:13). La ineficacia de las oraciones de los sacerdotes les parecía a veces aún más evidente si el oficiante era indigno del sacerdocio.

Excepto Valdo y el grupo que encabezaba Durando de Huesca, el movimiento valdense rechaza con determinación y sin revisiones, a través de los siglos, la doctrina del Purgatorio y las prácticas conexas. [18] Después de la muerte, no se abren ante el hombre sino dos

[17] R. Cegna, *Istanze religiose e sociale in Nicola da Dresda,* RSLR IV (1968), pág. 310 nota 58.

[18] Véanse los testimonios compilados por Gonnet, *Le confessioni* cit., 1967; pág. 185, en la voz *Purgatorio.* Se puede agregar el de los valdenses de Wittemberg que, en 1366, afirman: "man solle kein Fegfeuer gla ben" (no se debe creer en ningún purgatorio); H. Haupt, *Waldenserthum und Inqunsiticn im südöstlichen Deutschland,* Freiburg i.B., 1890, pág. 66.

caminos, el del rescate y el de la condenación, el del cielo o el del infierno. [19]

> Ma l'Escriptura di, e nos creire o deven,
> Que tuit li ome del mont per dui chamin tenren:
> Li bon iren en gloria, li fellon en torment. [20] *

Es aquí, sobre la tierra, que se juega la influencia de la fe, y en este sentido se puede pretender que no haya pena de purgatorio sino en el tiempo presente, como ya en el siglo XII Esteban de Borbón hacía decir a los valdenses.

Es preciso señalar que, cuando los valdenses asumieron aquella posición drásticamente crítica, la doctrina del Purgatorio no había sido aún definitivamente lograda ni fijada en la tradición dogmática. Cuando Nicolás de Dresde —hacia el invierno de 1415— procuró demostrar en su diálogo *De Purgatorio* que, después de la muerte, el sufrimiento ya no tenía capacidad meritoria, que antes de Cristo las tribulaciones purificaban a los justos pero que después de su venida, la fe en Él nos libera del pecado y del castigo, [21] no se podían prever las decisiones del Concilio de Florencia. No fue sino en Florencia, en 1438, que quedó definitivamente establecida la existencia de una purificación póstuma para las almas que hubieran dejado este mundo en la caridad de Dios, sin haber no obstante satisfecho plenamente su justicia: estos sufrimientos de las almas en el Purgatorio pueden ser mitigadas con sufragios por parte de los vivos.

Es difícil poner en duda que Nicolás de Dresde hubiera —de hecho y verosímilmente con clara conciencia— retomado y profundiza-

[19] I. Doellinger, *Beiträge zur Sektengeschichte*, 1890, pág. 300; G. Amati, *Acta inquisitionis Taurinensis*, 1865, pág. 21. Pilichsdorf in Holinka, Sektarství *v Cechách*, Bratislava, 1929, pág. 128; "Después de la muerte hay sólo dos caminos, el cielo o el infierno, pero purgatorio no hay", art. 6 del ms. del Museo Nacional de Praga I E 6, fol. 238v; *Errores Valdensium in Paesana*, ed. A. Pascal, "Athaeneum" 1916, arts. 25 y 40; art. 27 de los Artículos de 1428, ed. E. Werner, *Nachrichten über spätmittelalterliche Ketzer*, en WZKMUL XII (1963), pág. 276.

[20] *La Nobla leyczon*, vs. 19-21, ed. A. de Stefano, 1909, pág. 6.

[21] R. Cegna, *Istanze religiose* cit., pág. 302.

* *N. del T.:* Pero la Escritura dice, y nosotros creemos (?)
Que todos los hombres del mundo por dos caminos pueden ir:
Los buenos irán a la gloria, los malos al tormento.

do la negación valdense del Purgatorio. Ni Wyclif ni Hus —de quienes él usaba las ediciones— habían tenido el coraje de llegar tan lejos. Para sostener la tesis valdense y presentar una síntesis de sus elementos, Nicolás de Dresde sacaba provecho de la familiaridad que tenía con las autoridades patrísticas citadas frecuentemente en el derecho canónico, y con el pseudo-Crisóstomo del *Opus imperfetum.*[22] En los años que precedieron a la explosión revolucionaria husita, esta negación del Purgatorio —de carácter valdense, como lo reconocieron contemporáneos— se afirma cada vez más, tanto, que una parodia literaria de la época ponía en boca del hereje esta confesión: "He pecado porque he creído que existiese el Purgatorio. En caso contrario, no existe otro que el hacer el bien aquí."

Nos interesa particularmente el cuestionamiento del Purgatorio que se lee en la *Confesión de Fe* taborita de 1431, tanto porque el argumento de Nicolás de Pelhrimov se apoya directamente en el tratado de tendencia valdense de Nicolás de Dresde, como porque a su vez ella fue introducida en la literatura de los valdenses latinos.[23]

En la versión valdense, la detallada exposición de la Confesión taborita forma casi un pequeño tratado aparte: el *Purgatori soyma* (el Purgatorio fantaseado). En efecto, desde el principio se expone la tesis según la cual el Purgatorio, así como se lo predica, enseña y presenta al pueblo, carece del más mínimo fundamento bíblico. La teoría de su existencia no es sino una impía invención que trae como resultado nuevas opresiones para los creyentes; justamente por su culpa "l'avaricia e la symonia de moti es creissua" y el cristianismo está reducido a la construcción de iglesias y suntuosos conventos. La Palabra de Dios es despreciada, "lo poble es enganna en la substancia e en las armas e fan lo sperar en cosas non certas". Por otro lado,

[22] J. Nechutova, *Listy filologické,* 1965, págs. 147-157; Nicolás de Dresde, *Querite primum regnum Dei* ed. J. Nechutová, Brno, 1967 pág. 65 y sig.; cf. A. Molnar, *L'évolution de la théologie husite,* RHPR, 1963, pág. 143; R. Cegna, *Istanze religiose* cit., págs. 301-310. La teología de Wyclif ubica al Purgatorio en la estructura de su eclesiología en tres planos: la iglesia triunfante en el cielo, la militante aquí en el mundo, la durmiente en el Purgatorio.

[23] El texto taborita latino que sirvió de base a la adaptación valdense es el cap. 16 de la Confesión de los taboritas, completado con el párrafo 3º del cap. 55 y con algunos fragmentos de los caps. 17-19, 34 y 35. Cf. A. Molnar, *Echo de la Confession taborite suprès des Vaudois,* SK 1971, págs. 201-208.

"moti fidel son rescondu emperczo qu'ilh non ausan confessar lui" el Purgatorio, "per fe e son condemna e martyricza a mot crudela mort..." [24] Este modo de teorizar es tanto más inaceptable cuanto que la Escritura no ofrece ninguna prueba explícita de la existencia del Purgatorio, y por lo demás, éste no podría ser aceptado como parte integrante e implícita del mensaje bíblico.

Los autores admiten que las almas deben ser "purga de todas las lor nonmundicias", pero en cuanto al lugar de tal purificación, ellos indican esta tierra. Aquí, esta purificación se cumple en una situación escatológica, ante todo por medio de la Palabra de Dios, pero también con actos de misericordia y de caridad, y con la disponibilidad para "sufrir tribulaciones e adversitas". Entre los demás argumentos, los valdenses husitas refuerzan sus reservas con respecto a la doctrina del Purgatorio con citas extraídas de los escritos de Juan Hus. [25]

Gracias a una hábil selección de materiales patrísticos e incluso escolásticos, la *Confessione* taborita muestra que, por largo tiempo, el Purgatorio no fue sino una simple hipótesis más o menos aproximativa. Sobre todo los Padres, quienes se fundaban sobre la ley explícita de Dios, procedieron en esta materia con prudencia y circunspección extremas; se tiene entonces el derecho de considerar al Purgatorio —tal como es presentado por los doctores "recientes"— como pura invención humana. Acerca de la suerte de los difuntos cristianos, Nicolás de Pelhrimov expresa un parecer en extremo sobrio; ellos estarán con Cristo en la espera de la resurrección de los cuerpos.

Apoyada en la opinión de muchos Padres de la Iglesia —por ejemplo Cipriano, Jerónimo, Ambrosio, Hilario, Gregorio Magno y otros— la *Confessione* insiste sobre el carácter decisivo, para la eternidad, de las opciones hechas durante la vida presente. Este sentido del presente —donde la existencia del hombre es colocada en campo propio en su

[24] Ms. de Ginebra 208, fol. 96ᵛ, *Confessio Taboritarum*, c. 16. La idea es ya la de Nicolás de Dresde.

[25] El "mestre Iohan de sancta memoria", bien conocido por Nicolás de Dresde y Nicolás del Pelhrimov, era desconocido para el redactor valdense. Al final de la cita del sermón *Dixit Martha ad Iesum*, de Hus, fol. 102ʳ, allí donde debía aparecer el nombre de Hus, se leen en el texto valdense las siguientes palabras latinas: "Hec ibi Magister huius". La cita está sacada del sermón de Hus de 1411, ed. a Schmidtová, *Positiones, recommendationes, sermones;* Praga, 1958, pág. 171 y sig.

dimensión metafísica o, para decirlo mejor, escatológica— en los taboritas como en los valdenses se expresa todavía en el cuadro teórico de las obras meritorias. Aquí, el hombre se encuentra en su totalidad —cuerpo y alma— delante de opciones que deben, sin embargo, orientarse en el Cristo que ha venido y que está por volver: "L'ome non es tant solament cors, ni tant solament arma, ma tuit dui ensemp compona son un cors". Es en efecto el hombre integral aquel a quien interpela Cristo: tras haberlo instruido con palabras y con actos en el tiempo de la encarnación, Él cóntinúa abriendo delante de los hombres dos caminos, el de la vida y el de la muerte. Aquí volvemos a encontrar, sin duda alguna, el antiguo mensaje valdense de los dos únicos caminos: "La qual natura emsemp", el hombre pues, cuerpo y alma, "hauren plena gloria al ciel o portaren dampnacion en l'enfern".[26]

Con el tiempo, la doctrina valdense sobre este asunto se fue radicalizando, en una línea de desarrollo contraria a la que sobre él seguía el pensamiento cátaro. Mientras éstos se adaptaban, durante el siglo XIV, a la idea popular de un purgatorio nueve veces más ardiente que el fuego terrestre, los valdenses, a pesar de todo, mantenían el único contraste moral entre el Infierno y el Cielo, aunque a veces se dejaban llevar por una imaginación desenfrenada.[27] Su desconfianza por ciertos modelos habituales sugeridos por la piedad religiosa de los ambientes eclesiásticos se nutrió de la convicción acerca del papel único e insustituible asumido por Cristo mismo y sólo por Él. Cristo, ciertamente, es la puerta, "el es hus per laqual si alcun intrare, sere salva".[28]

[26] Fol. 104; cf. fol. 99v: "Ni non poen esser ensegna per fe d'alcuna arma (anima) que sia en aital luoc de purgatori e sia salhia de lui, come nos haven expressament de doas vias". Para comparar con el c. 16 de la *Confesión Taborita:* "Nec possumus ex fide edoceri de aliqua anima, quod sit in tali purgatorio et exierit de illo, sicut de duabus viis habemus expressum".

[27] Véase el testimonio de Aleyd Takken, un valdense de Baumgarten, ed. W. Wattenbach, *Ueber die Inquisition gegen die Weldenser in Pommern und der Mark Brandenburg,* Berlín, 1886,, pág. 45. Los maestros valdenses visitarían periódicamente el Paraíso, pasando primero delante del Infierno para escuchar los gritos de dolor. Pero no hay mención alguna del Purgatorio, a pesar de términos y motivos habituales en la iconografía del más allá. Cf. D. Kurze, *Zur Ketzergeschichte der Mark Brandenburg und Pommerns,* en JGMO, XVI-XVII (1968), pág. 83.

[28] Ms. de Ginebra 208, fol. 127: tratado *Envocacions de li sant,* que se refiere a Jn. 10:9.

Esta actitud crítica respecto del sacramento medieval nos parece que está dirigida contra una pasiva aceptación religiosa de un orden establecido sobre bases religiosas. Quizás de manera poco hábil, el pensamiento valdense se esforzaba por recuperar para la vida y acción cristianas su carácter genuino de testimonio rendido al Cristo que viene.

CAPITULO 12

LA TEOLOGIA VALDENSE 3: UN DESAFIO AL CONSTANTINIANISMO

1. *LA IGLESIA*

La inquisición echaba en cara continuamente a los valdenses el no tener para la iglesia oficial el debido respeto:

> Habéis pecado contra Dios y contra la santa Iglesia Católica y Romana, y os habéis excedido con ligereza. [1]

La iglesia que así reaccionaba, tenía una extrema conciencia de sí y hubiera sido incapaz de ponerse a sí misma en discusión. Si con el término "eclesiología" entendemos también el examen de conciencia que la iglesia promueve sobre sí misma a la luz del testimonio apostólico, estamos obligados a reconocer que, en los ambientes de la iglesia dominante, faltaba una eclesiología de ese género, en el momento de verificarse la Primera Reforma.

De hecho, las críticas formuladas por los valdenses contra la organización y las estructuras de la cristiandad medieval, reunidas luego en verdaderas monografías —basta pensar en los tratados *De ecclesia* de Wyclif (1378) y de Hus (1413)— ejercieron una influencia decisiva sobre los mismos teólogos escolásticos, obligándolos a introducir en sus teologías el *locus de ecclesia.* Uno de los primeros en hacerlo fue, sin

[1] Los inquisidores Pedro Zwicker y Martín de Praga, en 1401, cf. Haupt, *op. cit.*, pág. 115.

duda, Moneta de Cremona, y lo hizo justamente para refutar a los valdenses; pero es preciso también pensar en el hecho de que "la Iglesia vivió durante cerca de mil quinientos años sin reflexionar sobre su propia naturaleza y sin tratar de precisarla con una definición lógica".[2] Los primeros tratados que se ocupan de manera sistemática del problema de la Iglesia —las obras de Jacobo de Viterbo, de Egidio Romano y de Juan de París— en la práctica no tratan más que el aspecto jurídico. Los aspectos teológicos llegaron al primer plano cuando la presión ejercida por los movimientos disidentes obligó a los teólogos oficiales a tomar posición.

Así fue como, en el siglo XIV, el obispo de Perpignan, Guido Terreni —el teólogo que encontró la palabra clave: "infalibilidad", para expresar la creencia de que Dios no permitiría que el papa se pudiera equivocar cuando definía verdades dogmáticas— fue un violento polemista antivaldense.[3]

De particular elocuencia es, a este respecto, el caso de Bohemia a fines del siglo XIV y a principios del XV. P. de Vooght, quien ha estudiado a fondo este problema, observa que "la actitud de Janov, Jacobello, Hus y otros, además, de los cuales no se han conservado los nombres ni los escritos, pero que compartieron la mentalidad reformista bajo la influencia creciente de Wyclif, sin ninguna duda obligaron a los antirreformistas a replicar. Siguiendo sus fatigas, vemos desarrollarse ante nuestros ojos uno de los más interesantes capítulos de la historia de la tratadística acerca de la Iglesia".[4]

Al principio, los valdenses no se alinearon contra las ideas ligadas tradicionalmente al concepto de iglesia. Valdo y sus discípulos inmediatos sólo desearon dar mayor espacio, en la verdadera iglesia, a la audición del Evangelio, y quisieron hacerlo en el interior de la Iglesia Romana. Para ellos, la única iglesia era precisamente la Romana, cuya jerarquía sacerdotal continuaba de algún modo comunicando la fe de

[2] B. Bartmann, *Précis de théologie dogmatique*, Mulhouse, 1947, II, pág. 146; J. Lortz, *Wie kam es zur Reformation?*, Einsiedeln, 1950, pág. 43. Cf. también las pertinentes observaciones de H. Küng, *Die Kirche*, Friburgo, 1967, págs. 17-26.

[3] Sobre su *Questio de magistero infallibile Romani Pontificis*, véase De Vooght en: *L'infaillibilité de l'Eglise, Chevetogne*, 1962, págs. 144-146; sobre su refutación de cátaros y valdenses, Cegna, RSLR III (1967), págs. 28-64.

[4] P. de Vooght, *Hussiana*, Lovaina, 1960, pág. 104; M. Spinka, *John Hus' Concept of the Church*, Princeton, 1966.

los apóstoles y los sacramentos. Llevados por el impulso de la gracia divina y por la irresistible "voz del Evangelio", los valdenses no proponían sino suplir la carencia del clero y oponérsele en todo lo que no siendo lícito delante de Dios, hubieren cometido. Este respeto por la jerarquía caracteriza en cierta medida a los Pobres de Lyon y los distingue de los grupos más radicales, tanto franceses como lombardos. El espíritu crítico de Durando de Huesca, por ejemplo, se remite a una tradición patrística todavía viviente y se vale del hecho de que la eclesiología oficial está por entonces, muy lejos de haberse definido de manera absoluta. La Iglesia de Dios, que es preciso buscar "siempre allí donde se reúnen los creyentes que conservan ortodoxa la fe y la traducen en obras", está garantizada en su unidad por Cristo, su único Señor, la verdadera "piedra", la roca sobre la cual se levanta. Formalmente esta exégesis no tiene nada de revolucionario, es cierto, [5] pero no podemos desestimar, sin embargo, el hecho de que ella aflora muy cerca de la rudimentaria eclesiología de los primeros glosadores del *Decreto* de Graciano con una exégesis que, en evolución posterior, será muy pronto sobrepasada, pero a la cual no dejarán de reclamarse tanto los conciliaristas como los hombres de la Primera Reforma. Justamente, K.-V. Selge establece una relación entre la idea que de la Iglesia se había hecho Durando de Huesca y la del gran decretalista de tiempos de Inocencio III, Uguccio de Pisa (muerto en 1215). Éstos habían propuesto una distinción entre los poderes espirituales, que serían sustento del conjunto de la *Congregatio fidelium*, y los poderes limitados de la *ecclesia Romana* local. El mismo apóstol Pedro, en su acto de confesar a Cristo, habría prefigurado mucho más a la Iglesia con la riqueza de sus dones que al papa mismo. Aun la designación de "Iglesia Romana" debe ser desvinculada de todo significado local, y en efecto, se la encuentra dondequiera haya verdaderos cristianos. [6] Dos siglos más tarde, en un momento en que la tendencia teológica oficiosa es la de subrayar

[5] Ed. Selge, págs. 40-43, donde Mt. 16:17 es interpretado a la luz de I Cor. 10:4. Para la exegesis patrística de Mt. 16:18 cf. H. Claiver, *Studia patristica,* I, Berlín, 1957, págs. 253-261; Selge; *op. cit.;* pág. 92 contra G. Miegge.

[6] Uguccio, *Summa ad Decretum,* dist. 21, c. 3: "dondequiera están los buenos... allí está la iglesia romana". Cf. Tierney, *Foundations of the conciliar theory,* Cambridge, 1955, pág. 41 y Selge, *op. cit.*, págs. 90 y 93, que citan a Uguccio y Juan Teutónico.

la autonomía de la Iglesia soberana —con el papa a la cabeza, en relación con lo que Cristo ha hecho— Nicolás de Dresde no vacilará en conciliar su simpatía respecto de los valdenses con una referencia relativamente frecuente a las antiguas posiciones de Uguccio, quien en sustancia había asignado al papa un papel bastante modesto. [7]

A pesar de su actitud no conformista respecto de una iglesia que se había transformado en "ecclesia malignantium" —según Salmo 25:5— e incluso en una "meretriz", actitud que se generalizará entre los valdenses influidos por los Pobres de Lombardía, no los abandonó nunca del todo la conciencia de ser parte de la Iglesia universal. Para los Pobres lombardos en 1218, parece que en realidad las expresiones *ecclesia romana* y *nostra (ecclesia)* hubieran sido sinónimas. Este hecho merece tanto más atención porque, en el plano del comportamiento, como ya se ha mostrado y como las investigaciones de Giovanni Gonnet lo prueban ampliamente "de la desobediencia a la prohibición de predicar hecha por el arzobispo de Lyon se llega muy pronto a una serie de rechazos y de diversas actitudes que empujaron cada vez más al movimiento valdense a su ruptura con Roma; del desprecio por el clero a la contestación de la jerarquía y del poder de las llaves; del rechazo de los sufragios por los muertos, y en consecuencia, del Purgatorio, al cuestionamiento del juramento, de la mentira, de la pena de muerte; del desprecio por los lugares de culto a la aceptación de la doctrina de los méritos; de la confesión hecha a laicos a la celebración autónoma de la *fractio panis*; de la repetición del bautismo al menosprecio de los cementerios sagrados: una secuencia de tomas de posición cada vez más radicales y anticlericales". [8]

Este apartamiento de Roma no quería, de ninguna manera, significar un abandono de la esperanza en cuanto concernía a la Iglesia de Jesucristo. Las expresiones fuertemente críticas contra la iglesia de Roma, hechas por los valdenses, comienzan a verificarse con la definitiva orga-

[7] La actitud oficiosa de comienzos del siglo XV es resumida por Santiago de Nouvion, en ocasión de su paso por Praga, en 1410, cf. De Vooght; *op. cit.*, págs. 111-115. Para el uso de Ugguccio hecho por Wyclif y Hus, cf. J. Hus, *O církvi*, ed. Dobiás-Molnar, 1965, págs. 254, 117; de Nicolás de Dresde; cf. págs. 45-54 y ed. Nechutová, Kaminsky, *Master Nicholas* cit., 1967, págs. 40-42.

[8] G. Gonnet, *I primi valdesi erano veramente eretici?*, BSSV n. 123 (1968), pág. 16.

nización de la inquisición.[9] Estaba muy difundida entre los valdenses la opinión de que la Iglesia —gracias a la presencia en ella del testimonio escritural— no sería jamás abandonada a una total decadencia: en su seno, habría siempre una minoría fiel, empeñada en seguir el camino justo. En realidad, los valdenses no cuestionaban tanto a la Iglesia como *congregatio fidelium*, como al aparato sacramental y a la ubicación social que su jerarquía no vacilaba en arrogarse. Llevando adelante y profundizando el tema, los taboritas se levantaban con vehemencia contra la pretensión de la iglesia sacerdotal de asegurar la salvación de las personas, mediante el instrumento de los sacramentos. Pero los taboritas —aun estando conscientes de "atacar vigorosamente las imposturas del Anticristo y sus seductoras simulaciones", y aunque atribuyeran a la Iglesia de Oriente— como buenos discípulos de Wyclif —la prioridad histórica del magisterio, respecto del de la Iglesia Romana— se declaraban de todos modos católicos. Su catolicidad dependía de su adhesión al mensaje apostólico; en la misma confesión que presentan, ya desde el primer capítulo hablan de la "catolica nostra posicio explanacio que cause nostre", pero no desean la reabsorción de su iglesia reformada en una cristiandad constantiniana, sino más bien el retorno de esta cristiandad a la situación confesante de la Iglesia primitiva.

Federico Reiser formuló, en 1458, delante de la inquisición, esta catolicidad del modo más claro posible, identificando a los valdenses con los cristianos que, en el seno de la Iglesia Romana desprecian la donación de Constantino.[10] Esta curiosa unión dialéctica entre ecumenismo y disposición de ruptura será desarrollada típicamente por la teología

[9] Para Salvo Burci, en 1235, los valdenses hablan de la Iglesia Romana como de una "ecclesia maledicta", "bestia", et "meretrix" de la que hay que separarse: "Oh Iglesia Romana, tienes todas las manos llenas de la sangre de los mártires... Oh pueblos, ved bien por qué deberías separaros de esta bestia', Doellinger, *op. cit.*, pág. 72; cf. G. Volpe, *op. cit.*, pág. 139. El pasaje, no debe ser referido sólo a los cátaros, como lo hace Borst, *op. cit.*, pág. 214 nota 6. Según Sacconi, si los Pobres de Lyon tuvieron dudas sobre la identificación de la Iglesia Romana con la Iglesia de Cristo, los Pobres lombardos, en cambio se habrían alejado netamente de la bestia apocalíptica. Cf. Dieckhoff, *op. cit.*, pág. 222. Hacia fines de ese siglo, Anselmo de Alejandría dice la misma cosa a propósito de los valdenses, cf. Gonnet, *Le confessioni cit.*, pág. 94 y, en general, pág. 177, en el vocablo *Iglesia Romana*.

[10] Fridericus, Dei gratia Episcopus fidelium in Romana Ecclesia donationem Constantini spernentium", ed. Jung, 1822, pág. 254.

de la segunda generación de los Hermanos bohemios. La mediación de su mensaje ha permitido al autor del tratado *Ayczo es la causa del nostre departiment de la gleysa romana*, reasumir esta eclesiología tolerante e intransigente a la vez. "En la Iglesia Romana hay muchas cosas buenas, necesarias y útiles a la salvación: la confesión católica y apostólica de la fe, el símbolo de Nicea, el de Atanasio, y también los usos y las predicaciones en cuanto están de acuerdo con las santas Escrituras". Pero la cristiandad establecida se convierte muchas veces en "la gleysa de li malignant" por ese prestigio temporal que pretende y defiende; entonces, sucumbe a la tentación del poder y llega a ser la iglesia de la tiranía. Su poder es cualificado como fornicación, tanto en el plano teológico como en el moral.

2. *UNA TEOLOGIA DE LA HISTORIA*

Para poder situar la condición de la Iglesia en el tiempo, los valdenses creyeron que debían reunir los elementos de una teología de la historia no muy coherente, en la cual el elemento del anticonstantinianismo parece haber sido más bien un punto de llegada que de partida. Esta es considerada siempre en la perspectiva del propósito misionero de la Iglesia.

El prólogo del *Liber antiheresis* muestra, en efecto, la historia del pueblo de Dios, de la Iglesia y de la lucha que el Señor dirige contra Satanás en pro de la salvación de la humanidad. La predicación es el arma por excelencia en esta lucha que tiene un fondo excepcionalmente metafísico, pero que aquí se manifiesta en las situaciones contingentes del tiempo. La misión de la predicación del Evangelio se ha hecho esencial a partir del momento en que la Iglesia fue privada de la voz viva de los apóstoles que sabían contener a las numerosas herejías esparcidas por Satanás. Contra la herida que éste hizo en Adán al género humano, intervino la iniciativa del Dios de toda misericordia, eligiendo al pueblo de Israel y dándole aquella ley mosaica que, con la ayuda de los profetas, llegó a ser el pedagogo que conduce a Cristo. Cuando el tiempo fue cumplido, Él mandó a su Hijo, quien arranca la cizaña sembrada por el adversario en medio de su pueblo santo. Fundada originalmente sin mancha ni arruga, apenas se convierte en adulta, la Iglesia se vuelve blanco de sutiles ataques dirigidos por Satanás, por medio de cristianos

apóstatas, de anticristos y de herejes. Ha terminado aquella era apostólica en la que Juan asumía la tarea de hacer frente al terror en Asia Menor, Mateo en Etiopía, Simón y Tadeo en Persia, y Pablo, por fin, un poco en todos lados. En nuestros días, el clero simoníaco está a tal punto preocupado por el propio bienestar, que no podemos esperar de él que reasuma eficazmente la predicación apostólica. Ahora, Dios, como no abandona nunca del todo a su pueblo, ha decidido elegir a Valdo para que, junto con los suyos, continúe la obra de predicación y se oponga a Satanás.

La historia universal se concibe entonces como una continua confrontación entre Dios y Satanás, siendo el hombre el campo de batalla. Se divide en tres períodos. En una primera época, Dios hace culminar su obra de salvación en Jesucristo; en la segunda, resiste a las estratagemas de Satanás por medio de la predicación de los apóstoles y de los Padres de la Iglesia; la tercera es aquella en la que Valdo es llamado a revigorizar la marginada predicación evangélica, haciendo que vuelva a ser lo que había sido en un principio. Tal comprensión del pasado contribuye, evidentemente, a subrayar la importancia de la predicación actual y ubica a los compañeros de trabajo de Valdo con respecto al plan divino de la salvación. Este plan va más allá de sus posibilidades, es cierto, pero de todos modos ellos son humildes instrumentos de su realización. Algo de tal conciencia de la importancia de la predicación confiada a Valdo y a los suyos en un momento crítico de la historia de la Iglesia, se trasluce todavía en la segunda mitad del siglo XIV en la reflexión teológico-histórica de los valdenses. Pero para entonces, ya se entraba en una dirección de crítica antirromana muy evidente.[11] No olvidamos que, precisa-

[11] En efecto, Valdo, "enpres la via de paureta e prediche e fe deciples e entre en la cipta de Roma e respute derant l'aresiarcha (el papa, sin duda) de la fe e de la religion. Ma en aquel temp era aqui un cardenal de Pulha, local era amic de lui e lauvava la via de lui e la parolla al amava lui. E la per fin receopt respost en la cort (la curia) que la gleysa romana non poya portar la parolla de lui. Ni non volis habandonar la via acomença, a dona a si sentencia, fo fayt fora la sinagoga. Nont de ment al meseyme predicant en la cipta, fey plusors deciples". Versión valdense del ms. de Cambridge Dd 15, 29, fol. 237v-238r. Cf. BV 589 del llamado fragmento de Juan Leser, de 1368, y Doellinger, *op. cit.*, pág. 353.

(*N del T.*: "tomó la vía de la pobreza y predicó e hizo discípulos y entró en la ciudad de Roma y disputó con el heresiarca (el papa, sin duda) de la fe y la religión. Pero en aquel tiempo estaba allí un cardenal de Apulia, que

mente hacia mediados del siglo que vio nacer al movimiento valdense, se había afirmado el derecho canónico. También es la época en que Gracián introduce en su célebre recopilación el documento de la "donación" de Constantino: en ese documento, fechado en el siglo IV, pero que es muy posterior —el emperador concede al papa y a sus sucesores "potestatem e gloriae dignitatem imperialem", o sea, el legítimo gobierno de la porción occidental del Imperio. Durante todo el Medioevo el papado no vacilará en recurrir constantemente a este texto, para garantizar una base legal a sus reivindicaciones de supremacía temporal. Este documento era una auténtica falsificación en acto público, y ya en el siglo XV esto había sido demostrado, si bien contaba, en el fondo, con un hecho histórico innegable: el cambio radical de actitud de la Iglesia de Occidente hacia la sociedad, con la llegada de Constantino al poder. Aceptada la "donación" de Constantino como base legal, la Iglesia, en consecuencia, se consideraba la legítima organizadora de la vida del mundo, y asumía toda la responsabilidad a este respecto. El pensamiento eclesiológico correspondía, en ese sentido, a la idea que de sus funciones se hacían los organizadores de la sociedad considerada cristiana. El cristianismo ya no está representado por las actitudes paradojales de los simples creyentes sino por una clase privilegiada de intelectuales, obispos, escribanos, los cuales a menudo, tuvieron por misión pensar los problemas de fe y, sobre todo, de creer y testimoniar por y en lugar de los fieles. A medida que la iglesia llegaba a ser la estructura portante, institucional, de la sociedad feudal, la fe era entendida cada vez más como una virtud social de la fidelidad al orden establecido.

Hacia la mitad del siglo XII, el abad Otón de Frisinga, tío de Federico Barbarroja pareció querer prolongar el pensamiento agustiniano con su *Historia de duabus civitatibus*, pero en realidad, retomaba la vieja tesis de Eusebio de Cesarea, quien veía en el emperador Constantino la imagen viviente del *Logos* divino. Otón expresa en su gran fresco histórico la firme seguridad de la Iglesia, pero es un historiador demasiado sagaz como para no ver que la aceptación del régimen constanti-

era amigo de él y alababa la vía de él y su palabra y lo amaba. Hasta que por fin recibió respuesta de la corte (la curia) que la iglesia romana no podía soportar su palabra. Ni deseaba abandonar la vía comenzada, y dio así sentencia, echándolo de la sinagoga. De todas maneras predicando lo mismo la ciudad, hizo muchos discípulos.")

niano había transformado a la Iglesia. Le parecía, empero, que esta transformación era el fin de la tensión dialéctica entre la ciudad de Dios y la ciudad terrestre:

> A partir de aquel tiempo, dado que no solamente los hombres comu_ nes, sino también los emperadores, salvo pocas excepciones, fueron católicos, me parece haber escrito la historia no de dos ciudades, sino, por así decirlo, de una sola, que llamo la Iglesia. [12]

El Imperio es el heredero de Israel en la misión de representar la historia de la salvación; el problema de la continuidad entre el mundo antiguo y la cultura de los bárbaros se resuelve con la ayuda de la teoría de la *translatio imperii.* La transmisión del Imperio a los alemanes permite ver, en el orden imperial, el punto de llegada de la historia universal y, al mismo tiempo, la época de su total cristianización.

Como tantos otros autores medievales, Otón se dio cuenta muy bien de la decadencia moral de la cristiandad. Reproches y lamentos con respecto a este tema son lugar común en la literatura de la época, y a partir del siglo XII, se relaciona sin reservas la culpa de esta decadencia de la Iglesia a la riqueza lograda por la "donación" de Constantino. Se explica así la leyenda según la cual se oyó una voz cuando el papa Silvestre recibía la "donación" que decía: "Hoy ha entrado el veneno en la Iglesia". A su modo la leyenda formulaba la tesis de una contaminación diabólica en medio de la Iglesia; pero se limitaba al plano moral y combatia únicamente los privilegios económicos del clero. Los reformistas no superaban este límite. Así es como Bernardo de Clairvaux, quien exhorta al papa Eugenio III a renunciar al lujo de la corte y de la moda, le grita: "En estas cosas no eres sucesor de Pedro, sino de Constantino". Sin embargo, el propio Bernardo defendía con igual energía los intereses políticos de la cristiandad, predicó la cruzada contra el Islam y persiguió a Abelardo y a Arnaldo de Brescia. Su crítica del constantinianismo no cuestiona la posición de la Iglesia que domina al mundo; en él habla el monje, un hombre que ha renunciado a las riquezas pero no al poder. [13] Hasta la poesía medieval expresa la elaboración del mito constantiniano.

[12] M. D. Chenu, *op. cit.*, pág. 81.

[13] *De consideratione,* MPL 182, 776. En ciertos aspectos, su intención lleva lejos. El constantinianismo, que permite a la iglesia enriquecerse, acentúa las diferencias sociales que amenazan, en el futuro, desembocar en una revo-

Críticas de este género son frecuentes a partir del siglo XIII; se hubiera querido ver una iglesia pobre, recogida en su misión espiritual, y se insiste sobre la distinción entre las respectivas competencias del poder espiritual y del poder temporal. Es justamente esto lo que han afirmado vigorosamente Marsilio de Padua a principios y Juan Wyclif a fines del siglo XIV: ellos se dirigieron a los príncipes y los proveyeron de instrucciones para una reforma de la Iglesia y de la sociedad política. Wyclif pedirá al rey de Inglaterra que repare los daños provocados en el pasado por la donación del *Constantinus Anglicus*. Ni Marsilio ni Wyclif —por no hablar de Dante— abandonaron jamás la idea de cristiandad, si bien atribuían al papa una función en extremo limitada. No cuestionaron el carácter cristiano de la sociedad europea porque ellos consideraban que los hombres nacían en su seno como miembros de la Iglesia Católica.

Para los valdenses, el arrinconamiento del mito de Constantino, el cuestionamiento de la teoría de un papado heredero del Imperio Romano y de un imperio encargado y consagrado para su misión religiosa, eran tesis que no constituían un argumento literario sino más bien una noción teológica que permitía distinguir entre verdadera y falsa iglesia. La misma crítica del régimen social de cristiandad exigía que se estableciera cuándo la Iglesia había abandonado el camino evangélico. Para la Reforma del siglo XVI, dicho momento se fijaba en el bajo Medioevo; para la escolástica protestante, en cambio, en el siglo VI, cuando terminó el *consensus quinquesaecularis*. Los valdenses hacían aparecer la ruptura, por su parte, al principio del siglo IV, cuando el papa Silvestre y Constantino se convirtieron en los artífices de una unidad pseudocristiana del mundo.

Según una exacta observación de R. Manselli, en realidad el anticonstantinianismo que fija el decaimiento de la Iglesia en la época de Silvestre es "una doctrina específicamente italiana, que no se conocerá nunca en el Mediodía de Francia, y que está ligada a toda la compleja posición de la herejía italiana en relación con la Iglesia". [14] La indigna-

---

lución peligrosa para los obispos: "Un día, los pobres se rebelarán contra aquellos que los han oprimido de modo tan doloroso y tendrán como defensor al padre de los huérfanos y al juez de las viudas". *De moribus episcoporum*, cit. por Fliche Martín, *Histoire de l'Eglise*, IX, París, 1946, pág. 35.

[14] R. Manselli, *L'eresia del male*, Nápoles, 1963, pág. 182.

ción suscitada por el vergonzoso comercio entre papa y emperador, una actitud característica de los arnaldistas, en primera instancia fue seguida no por una negación crítica de la falsificación, sino por la denuncia de una culpabilidad histórica del papado que se había dejado imponer el derecho al poder y a su ejercicio.

Hacia el 1200, esta tesis tiene sus sostenedores tanto entre los cátaros italianos como, un poco más tarde, entre los Pobres lombardos. Se le ha querido asignar un origen cátaro pero —si bien es exacto que para los cátaros la decadencia de la Iglesia comienza con la donación de Constantino, y que el tema de la edad constantiniana no es tan inédito como se había creído — no es menos cierto que los Pobres lombardos, y los valdenses que siguen sus iniciativas, son los primeros en fijar su existencia de testigos de Cristo a una opción anticonstantiniana. [15] El constantinianismo no era, para ellos, tanto una fecha histórica como una situación teológica y sociológica. [16]

No es difícil reconstruir la génesis y la evolución de este proceso de interpretación existencial al que los valdenses subordinaron la leyenda del papa Silvestre. Sus contactos con los ambientes de la curia pontificia, en las primeras décadas del movimiento y, sobre todo, desde 1230 en adelante, los confirmaba en la idea de que la renovación de la predicación facilitada por Valdo habria vuelto a colocar a la Iglesia sobre el camino evangélico perdido e incluso traicionado. Ésta es la posición de los valdenses de Francia y de Italia en los años 1225-1235. La idea que en aquellos años se habían hecho de la traición silvestrina fue resumida muy bien por Moneta de Cremona en estos términos:

> Excitados por el veneno de la perfidia, los herejes se esfuerzan por probar que los pontífices romanos y sus fieles no son los sucesores de Pedro, sino de Constantino, y que la Iglesia no ha comenzado con Pedro sino con Constantino o, si se quiere, con Silvestre. Ellos dicen que después de la llegada de Pedro a Roma, los devotos santos que entonces se

[15] Delaurelle, en CF n. 2 (1967), pág. 57, llama la atención sobre Pedro de Vlois (muerto en 1200), quien lamenta que, a partir de la época constantiniana, ciertos obispos hubieran preferido las leyes imperiales al Evangelio.

[16] Holinka, *Sektarství* cit., pág. 19, nota 39, lo ha señalado mejor que otros: "Es importante y característico que fueron solamente los valdenses los que supieron ligar avisadamente su suerte a esta leyenda recibida, con la cual afilaron al máximo la punta antieclesiástica. Así dedujeron la razón de ser de su existencia, que llegó a ser de esta manera no sólo justificada sino necesaria."

encontraban allí fueron arrestados por los emperadores romanos, escarnecidos, encarcelados, atacados casi por todos y llevados a la muerte. En aquel tiempo Roma tenía el imperio del mundo. Pero Julio César reivindicó ese poder con gran orgullo y violencia, arrebatándolo a otro general. Este poder imperial perteneció a Roma hasta los tiempos de Constantino, quien asumió con insolencia la sucesión y la transfirió —tal como la poseía— a Silvestre, quien fue papa de esta iglesia romana; le entregó; asimismo, las insignias del poder, es decir la corona imperial, el clámide de púrpura, el palacio de Letrán, el poder y el señorío del mundo, así como él mismo lo tenía. Pero estas cosas las había obtenido con la violencia y la rapiña, de la misma manera que Julio César y los demás predecesores suyos. Silvestre, pues, una vez aceptados injustamente estos bienes, los poseyó también él con la rapiña. La misma cosa vale para todos los otros que los recibieron de Silvestre por vía de sucesión; por tanto, que los pontífices romanos no se digan sucesores de Pedro, sino sucesores de Constantino. [17]

Desde el momento en que la controversia católica insistía siempre más marcadamente sobre la imposibilidad de un deterioro radical de la Iglesia, los valdenses fueron movidos a acentuar la pertinencia de la opción auténtica hecha por Valdo. Su decisión llega a ser considerada como lo opuesto de cuanto había hecho aquel papa desgraciado que, a sus ojos, simbolizaba desde entonces la vileza de los cristianos cegados por el poder. Convencidos de la propia fidelidad al mensaje y estilo de vida apostólicos, los valdenses podían sostener, incluso, que su camino era anterior a Valdo. Pero Moneta los contraatacaba señalándoles que ellos no tenían la posibilidad de probar con testimonio alguno esta antigüedad de su forma de vida. Sin embargo, el inquisidor no dice que los valdenses hubiesen pretendido tener un origen anterior a Valdo; esta antigüedad, en cuestión, se planteaba en relación con un "camino", con una orientación para las opciones por tomar, y no precisamente con un origen material del movimiento.

Mientras Sacconi atribuía aún estas ideas a los valdenses —la Iglesia desaparece con Silvestre y es restaurada por los valdenses— el testimonio del Pseudo-Rainiero marca un vuelco importante. Según este autor, ciertos valdenses habrían sostenido que su movimiento procedía de los tiempos del papa Silvestre. Sin duda, nos encontramos aquí frente a un caso particular de aquella mentalidad medieval generalizada, según la cual no se puede remediar la decadencia actual sino apelando a los

[17] Moneta, Ed. Ricchini, 1743, págs. 409 y sig.

tiempos antiguos y buscando en el pasado la aprobación de la actividad presente. En algunos grupos valdenses del siglo XIII, una tendencia de este tipo se manifiesta en el hecho de anticipar el origen, primeramente sobre el plano de la orientación eclesiológica, como hecho de principio, y luego simplemente como hecho histórico. [18] No se trataba, sin embargo, de una tendencia generalizada, y hacia 1368 la hallamos todavía controlada por una reflexión que no sólo tomaba en cuenta las etapas históricas, sino que también se dejaba guiar por una teología de la historia de la Iglesia.

El *Liber electorum* valdense, del cual existen una versión latina y otra en lengua valdense, [19] inserta al movimiento de los Pobres en la línea de la Iglesia primitiva, aun teniendo en cuenta los grades períodos de la evolución del cristianismo. Hasta Constantino —por trescientos años— los responsables de la Iglesia "permanseran en paureta e en humilita". El emperador fue curado de la lepra por Silvestre —"un regidor en la gleysa" que, perseguido hasta entonces, "menava vita de apures cum li seo"— y entonces quiere donarle "la corona e la degneta del emperi". Sólo un compañero de este "Silvestre romano" no cedió a la tentación: "lo compagnon, enayma ay auui racontar, se departic de lui non consenitc en aquestas cosas". Y mientras Constantino se trasladaba hacia el Oriente para construir la nueva capital del Imperio, la gran mayoría de los cristianos seguía un camino equivocado. A pesar de todo, una minoría permaneció fiel a través de los siglos, "permas par moti temp en aquela vita a cal ilh avia receopu". La verdadera renovación no pudo cumplirse hasta el siglo XII: "Enapres 8 cent ans de Constantin se leve un, lo propri nom del cal era Piero, enayma yo auuic, ma el era d'una regione dicta Vaudia". La comunidad valdense representa, pues, y continúa a la Iglesia de los tres primeros siglos, pobre y desarmada, a ejemplo de los apóstoles, todo lo contrario de la Iglesia del papa, que ya es mayoritaria, ciertamente, pero corrupta desde los tiempos del gran emperador. La

[18] Este procedimiento no parece haber sido unánime. Si queremos creer a Anselmo de Alejandría, Ed. Donndaine, 1950, cf. Gonnet, *La Confesioni*, cit., pág. 94, a fines del siglo XIII los valdenses se contentaban con acusar a Silvestre de haber sido, *instinctu diaboli*, el fundador del edificio de la Iglesia Romana.

[19] Las versiones latinas son catalogadas por Kaeppelli y Zaninovic, *Traité anti-vaudios* (...), AFP XXIV (1954), pág. 298; la versión en vulgar, ed. Melia, 1870, págs. 49-51, se encuentra en el manuscrito de Cambridge A Dd 15, 29, fol. 238r-240v.

alusión al compañero no conformista de Silvestre no se pone, sin embargo, en relación con Valdo, a quien se lo ubica históricamente en su siglo.

Un cuadro casi idéntico —pero más pormenorizado— tiene como origen la carta dirigida por los valdenses italianos a sus hermanos austríacos. [20] El compañero de Silvestre es presentado como miembro de un partido, el de los "Christi pauperes" que, a pesar de formar parte de un grupo minoritario, han tenido el coraje de cuestionar siempre la facilidad del acontecimiento. Con su testimonio tenaz, ellos han prolongado su existencia tanto como para llegar a ser el blanco privilegiado del odio y la persecución de los pseudocristianos. Los paganos y judíos, tradicionalmente son considerados como los enemigos de la cristiandad, pero la falsa cristiandad misma es mucho más peligrosa. Valdo —designado aquí como "petrus de Valle"— aparece como el continuador de un séquito de servidores de Cristo, diezmado pero no interrumpido: él es "no el principio sino el restaurador de nuestra orden".

Juan y Sigfrido, los dos valdenses ganados por el catolicismo romano, para justificar su apostasía pusieron en evidencia las divergencias de opinión entre el *Liber electorum* y la epístola de los valdenses italianos, divergencias que concernían a las reacciones que Silvestre habría encontrado en el momento de aceptar la donación. El hecho singular es que no se cuestiona a los valdenses el derecho de identificar en Valdo al compañero no conformista de Silvestre. Nos encontramos frente a una versión valdense de la leyenda silvestrina que se hacía circular casi como para subrayar una teología de la historia eclesiástica en la cual la predicación valdense era asumida con el mandato de reformar a la Iglesia según el modelo preconstantiniano. Hacia el fin del siglo, los "barbas" provenientes de las Apulias la enseñaban a sus amigos piamonteses.

A fuerza de insistir en este convencimiento, ciertos valdenses llegaron incluso a ubicar su origen en la época de Constantino, una tendencia que parece haberse generalizado durante la última década del siglo XIV entre los valdenses de Europa Central, en el momento en que una nueva marejada de persecución se abatía sobre ellos. En 1395, Pedro Pilischsdorf afirma categóricamente que:

[20] Lista de los manuscritos en Kaeppelli y Zaninovic, *op. cit.*, pág. 299. Tomamos en cuenta el ms. Sankt Florian XI. 152, fol. 38ᵛ-39ʳ. La edición de Doellinger, págs. 350-358, es incompleta. Traducción italiana de Em. Comba en RC XV (1887), págs. 64-68, 120-125.

los herejes valdenses, estos hijos de iniquidad, sostienen falsamente delante de toda la gente simple que su secta procede de la época del papa Silvestre, es decir, cuando la Iglesia comenzó a poseer bienes.[21]

Ya advertido, en torno de este preciso argumento, un eco del mensaje valdense en Jacobello de Stríbro, el sucesor de Juan Hus; él escribe sobre esto en 1415 y 1416, pero no sin vacilar entre la tesis de los valdenses sucesores de los fieles que, en el tiempo del papa Silvestre se separaron, y el conocimiento de que las persecuciones contra ellos no se habían desencadenado sino a partir del IV Concilio de Letrán. Pedro Chelcícky se hacía eco, a su vez, de la versión valdense de la leyenda silvestrina, por a cual Pedro el valdense habría sido el *socius* que permaneció fiel obligado a la ilegalidad clandestina sufrida en los bosques y en las grutas; los primeros Hermanos de la Unidad no hacían sino desarrollar esta versión legendaria.[22]

En 1489, el inquisidor del Delfinado confirmaba la vitalidad de la antigua afirmación valdense, es decir, que a partir de Silvestre no hubo ningún papa que pudiera verdaderamente ser llamado sucesor de Pedro, mientras los vadenses de Paesana hacían del compañero de Silvestre el fundador de su comunidad y le daban el nombre de León. En 1520, el arzobispo Claudio de Seyssel estaba perfectamente al corriente de esta tesis fantástica, historización tardía e ingenua de una posición anticonstantiniana de base. La intención original habría sido la de proclamar un hecho teológico: la Iglesia debe renunciar a cualquier poder de carácter coercitivo, sea en el plano económico o en el político. Ella volverá a convertirse en la sal de la tierra si acepta llegar a ser la comu-

21 En 1394, el valdense Claudio Darleti confesaba delante del inquisidor en Valencia, Juan de Epinay, que el artífice de su secta era aquel pontífice romano, que se refugió no se sabe en qué lugar después de haber sido expulsado de la ciudad por sus conciudadanos; cf. Arnaud, en BSSV n. 12 (1895), pág. 31.

22 A lo que hemos dicho debe agregarse lo que dicen los hermanos de la Unidad, en su confesión checa de 1468: Los cristianos permanecieron fieles, durante trescientos años, desde los apóstoles hasta el emperador Constantino. En el tiempo de este último, se ha cumplido un fraude sin par por medio del obispo Silvestre. Primero, Silvestre había sido pobre, humilde, y para salvar su vida vivía en la clandestinidad, manteniéndose escondido del poder imperial. El emperador después hizo buscar a Silvestre con su compañero Pedro, para que le devolvierán la salud... Pero Silvestre, contra la voluntad de su compañero Pedro el valdense, se dejó engañar por la astucia del diablo y recibió a Constantino en la fe". Ed. J. Bidlo, 1915, pág. 600.

nidad minoritaria que presenta en el mundo el auténtico escándalo de la cruz de Jesucristo.

Éste es el tipo de existencia que los valdenses —en grupos diferentes y con intensidad y consecuencias distintas —han tratado de vivir, ellos y las primeras generaciones de los Hermanos bohemios. Aun después que la crítica filológica hubo demostrado que la *Donatio Constantini* [23] era una falsificación, los Hermanos bohemios continuaron cuestionando la fórmula constantiniana en la medida en que en ella veían la expresión inadecuada de la presencia cristiana en el mundo. En su intervención, en oportunidad de las tratativas que los valdenses franco-italianos y los reformadores mantenían, ellos insistían resueltamente en su antiguo principio: el ejemplo de la Iglesia Primitiva tiene su valor normativo sólo si se lo encuadra de nuevo en su época preconstantiniana.

3. *PEDRO EN ROMA*

Según los Pobres lombardos y sus herederos, una de las consecuencias más graves del vuelco constantiniano fue la exaltación del papado romano, una situación que era justificada con la tradición de la

[23] El *De falso credita et ementita Constantini donatione* de Lorenzo Valla llega a conocimiento de los hermanos de la Unidad, a más tardar, en el año 1493, cf. Bohumil Ryba, en LF VII (1930), pág. 453 y Molnar, en CV V (1962), pág. 34. El tratado valdense *Ayczo es la causa* (ms. de Dublin C 5.22, fol. 89r) retoma esta referencia de Lucas de Praga (BV 1096): "Si la vita de li present se conven cum li prumier en la verità ia demostra? El manifestament es vist lo contrari. Car en luoc de la pa reta e de la denegacion de las cosas temporals la gleisa romana ensemp pres li dimonii, las riqueczas, las possessions, li cens, las exaccions, divisions, iudicis, contenczons; etc., contra l'exemple, doctrina, lo comandament non solament novel de Crist, ma li velh. E si alcun volre negar ayczo qu'ilh non ha pres, la dotacion de Constantin afferma per decret e las bullas de lui e la lettra testifica laqual Laurencz Valla prova esser ista falsa a enfeynta, e ayczo sobre Roma e l'emperi Roman e li regnes e las terras encerque instant, sobre li heretges per continuar li lumenari..."; pág. 92: "Donca aquest Constantin ensemp porte moti mal a la gleisa, si la cosa es faita enayma ilh diczon. E si lo non fossa ver segond Valla, lo conven esser de creyre cum l'obra manifesta rent present testimoni. E aquesta present obra de dotacion, per qualqueq‑al art o engan es ensemp enfeynta, lo es conferma per Luis emperador e per li autr", alusión a *Decreti,* primera parte d. 63, c. 30, Friedberg I, 244 y sig., que cita una carta atribuida a Ludovico Pío, autoridad citada frecuentemente por los teólogos husitas, p. ej. Hus, *De ecclesia,* c. 15, ed. Thompson, 1958, pág. 122.

permanencia del apóstol Pedro en Roma y el martirio que allí habría sufrido. Durante el Medioevo, esta tradición dominó sin discusión: corresponde a los valdenses el haber sido los primeros en cuestionarla.[24]

Hacia la mitad del siglo XIII, avanzaron una primera argumentación basada en el hecho de que sólo tres siglos después de la muerte de Pedro la Iglesia Romana buscó fundar su derecho a sucesión sobre presuntos restos del apóstol. Y no es difícil discernir en esta punzada una alusión al culto de las reliquias del apóstol y sus abusos, que llegaron a ser muy frecuentes después del triunfo mundano de la Iglesia. Sabemos que, por lo menos cinco importantes iglesias romanas, deben su fundación a la iniciativa de Constantino; una basílica dedicada a los apóstoles había sido construida sobre el lugar de la *Memoria apostolorum*, es decir, donde se creía que durante algún tiempo hubieran tenido su sepultura los cuerpos de Pedro y Pablo, en la vía Appia, donde hoy se ve la basílica de San Sebastián. Una tradición en boga en el Medioevo afirma que Constantino habría transportado los huesos de Pedro al Vaticano para construir allí la basílica de San Pedro sobre la tumba supuesta del apóstol. La grandiosidad monumental de las construcciones constantinianas no dejaron de producir en los valdense una impresión negativa.

Observemos bien esto: el gusto por lo monumental no se explica solamente porque los cristianos gozasen finalmente de la libertad de reunión y de culto, sino que es provocado también por la intervención masiva del régimen imperial, ya sea en la erección lisa y llanamente, de estas basílicas, ya en los asuntos internos de la Iglesia. La actitud oficial se adecuaba a la doctrina constantiniana formulada por Eusebio de Cesarea: la autoridad imperial procede de Dios mismo, sin intermediarios, y debe realizar sobre la tierra el orden divino gobernando al mundo y haciendo triunfar a la Iglesia Cristiana. Los valdenses no sólo tuvieron dudas acerca de la autenticidad "histórica" de la tumba y avanzaron la tesis de que bien podría tratarse de una tumba pagana, sino que fueron más lejos: basándose en Mt. 8:22 atacaron el culto de las reliquias, en su propia raíz.

24 El hecho es reconocido por G. Miegge, *Pietro a Roma*, T. Pellice, s.d., pág. 4 y por O. Cullmann, *Saint Pietre*. Neuchâtel, 1952, pág. 62 y también por Borst, *op. cit.*, pág. 216, nota 10, pero reducida al simple biblicismo valdense, sin referencia a su anticonstantinianismo.

El argumento decisivo para poner en tela de juicio la permanencia de Pedro en Roma fue el testimonio neotestamentario. El Nuevo Testamento, a su parecer, no habla nunca de una visita ni de una permanencia de Pedro en la capital del Imperio. Pasará un siglo, y una argumentación similar formulará Marsilio de Padua, quien subrayará la importancia de Pablo y relacionará la actividad de Pedro con la ciudad de Antioquía. Junto a esta opinión —que podría ser de origen valdense— Marsilio expone también la tesis tradicional de un Pedro que llegó a ser obispo en Roma.[25]

Hacia 1460, el cuestionamiento valdense de la estada de Pedro en Roma era tomada y reexpuesta con vehemencia por Martín Lupac, el obispo de los "huérfanos" amigo y protector de los Hermanos fieles de la diáspora valdense alemana, amargado por ver a los utraquistas praguenses diluir su radicalismo reformador. Sobre este tema volvemos a encontrar la misma intransigencia en Lorenzo Krasonicky (muerto en 1532) de la Unidad de los Hermanos bohemios, colega de Lucas de Praga. Sabemos que el hermano Lorenzo había ejercido su ministerio hacia 1492, en Lanskroun, justamente entre los Hermanos fieles valdenses convertidos en miembros de la Unidad, y que a partir de 1494 tuvo la misión de predicador itinerante, siempre al servicio de la Unidad. Al año siguiente, se hizo portavoz y defensor de sus hermanos, en un coloquio con el obispo húngaro Gabriel Polver, de paso por la ciudad bohemia de Litomysl. Dejó estupefacto al alto prelado del séquito real con la tesis muy valdense de que la Escritura no dice nada de una presencia del apóstol Pedro en Roma. El obispo, que creía poder encontrar en la Biblia la leyenda del "Quo vadis", se retiró del debate. Tiempo después, Krasonicky consignó por escrito su opinión: sin nombrar a los valdenses desarrolló su tesis, sosteniendo que la tradición de la llegada de Pedro a Roma para ejercer durante veinticuatro años allí un presunto episcopado es inconciliable con los datos del Nuevo Testamento. Los Hechos de los Apóstoles no dicen

[25] "no se puede demostrar, en virtud de la Sacra Escritura, que San Pedro haya sido obispo de Roma o, cosa aún más general, que haya estado jamás en Roma. Parece bien extraño... que Lucas que escribe los Hechos de los Apóstoles, y San Pablo el Apóstol, sin embargo no hayan jamás recordado a San Pedro", *Defensor pacis,* trad. Vasoli, 1960, pág. 473 s. *Ibíd.*, pág. 242; cf. C. Pincin, *Marsilio,* Turín, 1967, pág. 67, nota 21.

nada al respecto y, por el contrario, presentan a Pedro como encargado de una misión entre los judíos; desde la muerte de Jesús, Pedro habría habitado —según Gál. 1 y 2— decisiete años más tarde en Jerusalén, y no habría podido pasar por tanto aquel tiempo en Roma, donde la leyenda le atribuía el martirio en tiempos de Nerón. Por otra parte, era Santiago y no Pedro quien presidía las reuniones de los apóstoles. Los papas no se convirtieron en jefes de la Iglesia sino merced a los cambios que se comprobaron más tarde, en tiempos de Constantino; anteriormente, los obispos eran elegidos por los ministros, según costumbre todavía en vigor en Rusia, Armenia, Grecia y la India. En 1501, Lucas de Praga podía, a su vez, escribir sobre los papistas, en su comentario al Apocalipsis:

> Ellos no logran presentar la prueba escritural de la estada de Pedro en Roma. [26]

Reforzada con la argumentación de Krasonicky, la tesis valdense finalmente hizo su entrada en el mundo de las letras, en un libro que apareció en 1519 en Basilea, y en Augusta, en noviembre del año siguiente. El libro *Apostolum Petrum Romam non venisse* [27] produjo un gran alboroto. En efecto, desarrollaba y profundizaba los argumentos de Krasonicky con una inigualada fuerza expresiva, utilizando numerosas nuevas ediciones de textos patrísticos, sobre todo las de Lefèvre d'Etaples. Su autor —hasta hace poco erróneamente considerado oculto tras un seudónimo— era un joven humanista checo, Ulrico Velensky de Mnichov, un caballero que gozaba de la amistad de Kraminscky y Lucas de Praga. En su imprenta de Belá, en Bohemia, había publicado ya dos obras importantes de Lucas, quien también le había llevado desde Italia los escritos de Savonarola y de Pico de la Mirándola. El libelo de Velensky fue muy pronto traducido al alemán y recibido con entusiasmo por los adeptos a la Reforma,

[26] Ms. de la Universidad de Praga XVII F40, fol. 65r.

[27] Bartos, *Zapadlé dílko bratrské vedy*, VKCSN, 1925, donde se reproduce la introducción del libro original. C. W. Bienert, *Luther über die Petrus-in-Rome Tradition*, "Theol. Jahrbücher" VIII (1940), págs. 33-42; Molnar en CV V (1962), pág. 30. Krasonicky sabía que el punto de vista de Velensky concordaba con su tesis. Lo recuerda en 1525: "San Pedro no se ha sentado jamás en la cátedra imperial, no ha venido siquiera a Roma. El Señor Ulrico Velensky sabe bastante sobre estos problemas", ms. del Museo Naz. de Praga V F 41, fol. 59v.

mientras lo hostilizaban los partidarios del papado; por ejemplo: Juan Fisher de Rochester, Juan Cochlaeus y Gregorio Cortese de Montecassino, el futuro cardenal. Todavía en 1566, Flacio Ilírico lo traducía al italiano, su segunda lengua materna.[28] Los argumentos bíblicos de Velensky nos interesan ahora sólo por el contexto en el cual se insertan: el papado es el resultado de la posición constantiniana de la Iglesia, el que a su vez crea el mito de la donación. Delante de Dios, en cambio, la situación verdadera de la Iglesia es escatológica y, en consecuencia, exige absolutamente el retorno a la verdad escritural sola. En Velensky, esta reivindicación de carácter francamente valdense y husita se une curiosamente a una teología de la historia que se aproxima a la de la Unidad de los Hermanos, aunque orientándose en dirección humanística.

A partir del siglo XII, afloró entre los valdenses la tendencia a ver en el papa Silvestre al Anticristo y, en el papado, la continuación de su influencia en la historia. La identificación nunca fue en general aceptada por todos, pero ejemplifica bastante bien aquella tendencia a lo concreto que caracteriza la voluntad de interpretar el presente a la luz del juicio de Dios, que se avecina. Uno de los elementos constitutivos de tal actitud fue la atenta sensibilidad para la dimensión escatológica del mensaje bíblico y de su exigencia crítica.

La Iglesia establecida —que atribuye un carácter sacro a las estructuras temporales— no se siente encausada por la proximidad del juicio final, no recibe un llamado al arrepentimiento ni, por lo tanto, a una reforma; incluso rechaza tomar en cuenta el carácter provisional, temporal, de las instituciones y de su propia legislación. Identificando a la Iglesia —o a la cristiandad— con el Reino de Dios, la teología hace ineficaz el mensaje escatológico. Se sabe que Tomás de Aquino —al rechazar la concepción dinámica de la historia, de Joaquín de Fiore, en razón de su carácter fantasioso— no aceptó tampoco su crítica a una Iglesia sometida a las condiciones de este mundo actual, y acentuó el carácter estético, tanto de la Iglesia como de la historia.

Desde sus comienzos, encontramos en el movimiento valdense elementos escatológicos, que también los inquisidores registran, aun-

[28] Con el título de: *Tratado en el cual con ciertísimas razones en la Sacra Escritura se manifiesta, cómo Pedro Apóstol no ha estado nunca en Roma ni tampoco sufrió en ella el martirio*. Cf. Preger, Flacius Illyricus, II, 1861, pág. 565.

que no los consideran con interés. Pero justamente de los Pobres de Lyon, dedicados a la predicación itinerante, la negativa a trabajar recibía su justificación, su base teórica, del convencimiento de que los signos de los tiempos habían aparecido y el fin estaba más cerca. Esto nos permite comprender por qué Joaquín de Fiore había sido tan sensible a este aspecto del valdismo primitivo, y podemos aceptar la tesis según la cual "el credo valdense se fundaba muy claramente sobre preocupaciones escatológicas",[29] aunque éstas parecen haberse intensificado a partir del siglo XIV. Es entonces cuando los valdenses de Europa Central asociaron la convicción de que la bancarrota de la Iglesia se remontaba al tiempo del papa Silvestre, con la esperanza de una renovación según el espíritu de Enoc y de Elías.

Aquí se decide el destino del individuo, de la Iglesia y del mundo: la estructura de la sociedad feudal de la época ofrece los signos de hechos escatológicos premonitorios, la lucha entre Cristo y el Anticristo comienza, "el tiempo es corto" (I Co. 7:29) y exige que cada uno ponga rápido en claro cuál es su actitud interior y sepa distinguir entre verdadera y falsa "iglesia".

4. *EL ANTICRISTO*

El concepto del Anticristo tiene un puesto relevante en la escatología de los valdenses. En Durando de Huesca, por ejemplo, hallamos todavía rasgos a los cuales estamos habituados: Anticristo es todo hombre que traiciona la fe y seduce a los cristianos, arrastrándolos a la incredulidad o a la herejía Para los valdenses de los cuales habla Moneta —Pobres de Lyon y otros— tienen diferentes opiniones sobre la caracterización del Anticristo. Para unos, sería necesario identificarlo simplemente con el papa Silvestre; para otros, no es posible ver en él una sola personalidad, admitiendo que haya hecho ya su ingreso en el mundo. Es posible que Moneta asocie una concepción que, en origen, formaba un único todo. La traición de la cristiandad, culpable de haber negado su propia misión, no podría ser cargada a una sola persona; si ella reconoce en Silvestre su simbolo, es porque la transformación que la Iglesia ha sufrido en tiempos de Constantino

[29] E. Duprè-Theseider, *Introduzione alle eresie medioevali*, Bologna, 1953, pág. 176.

ha condicionado hasta ahora la situación en que el testimonio cristiano opera, situación de forzosa inautenticidad. Tendríamos aquí un rasgo característico de la idea o, para decirlo mejor, del retrato que del Anticristo tenía la primera Reforma: su mimetismo, su capacidad de revestir apariencias pías; esto hará más difícil su identificación. La tierra prometida recibirá más fácilmente a aquellos que sufren por las ilusorias apariencias de una falsa cristiandad que a los soldados que sobre sus armaduras llevan el signo de la cruz. La afirmación de que el Anticristo había ya nacido en el seno de la cristiandad expresaba de manera figurada, en estilo apocalíptico, el horror de esta abominación de la desolación (Dan. 11:31), de una profanación del templo tanto más blasfema por cuanto vendría del interior mismo de la Iglesia, como una suerte de *corruptio optimi pessima*.

El hecho de que los valdenses señalen al Anticristo en el papa o en el papado nos parece menos decisivo que su tendencia a buscarlo precisamente en el seno de la cristiandad.

Cuanto más se avanza en el siglo XIII, tanto más la escatologia de la predicación es sustituida por un nuevo escatologismo, diferente, que lleva los signos de las generaciones, la segunda y la tercera, que maduraron teológicamente en un clima de tribulación. A este respecto, los valdenses participaban de una situación semejante a la de tantos otros movimientos análogos y contemporáneos, como por ejemplo, el de los joaquinitas: "Desde entonces, el camino de la esperanza atravesaba, por así decirlo, un páramo desolado, marcado por sufrimientos temporales previstos y siempre más numerosos y frecuentes, como un repique fúnebre. En un clima así transformado, la temática apocalíptica y, sobre todo, su tema más inquietante, la venida del Anticristo, adquiría una importancia cada vez mayor." [30]

Con tal perspectiva, se puede comprender fácilmente que los valdenses vieran en los inquisidores a los perseguidores aliados del Anticristo, y alimentasen cierta propensión en favor de la tesis, según la cual, el Anticristo debía ser buscado en el seno de la misma Iglesia.

> El Anticristo y su cuerpo no provienen de afuera sino del mismo seno de la Iglesia de Cristo,

[30] E. Duprè-Theseider, *L'attesa escatologica* (...), Todi, 1962, pág. 87; cf. Molnar, *Von der Reformation zum Morgen*, Leipzig, 1959, pág. 63 y sigs.

afirma Matías de Janov;[31] una declaración que se hace válida también para nuestro movimiento, por lo menos a partir del siglo XIV. El Anticristo es el símbolo del peligro que amenaza a la iglesia confesante en un preciso momento de su historia, un peligro que se perfila en su interior y puede ser el papa o el papado, pero también el emperador, el monasticismo, el clero, la seguridad sacramental de la Iglesia, etc. Para los valdo-taboritas fue esencialmente la iglesia pseudocristiana, demasiado segura de sí misma y del funcionamiento automático de su sucesión apostólica. *Qual cosa sia l'Antichrist?* se pregunta todavía a comienzos del siglo XVI el redactor valdense de un tratado de Lucas de Praga, y da esta respuesta:

> Antechrist es falseta de damnation eterna cuberta de specie de la verità e de la iustitia de Christ e de la soa sposa, contrapausa a meseime la via de verità, de iustitia, de fe, de sperancza, de carità; a à la vita moral a à la verità ministerial de la gleisa, menistra per li fals apostols e defendra opiniosament de l'un e de l'autre bras.[32] *

El valdismo está pronto a ver al enemigo principal en la misma cristiandad, erigida en falsificación absoluta, es decir, en un cristianismo degenerado, culpable de haber sacralizado su traición al Evangelio. Por eso, no reconoce al enemigo en ningún otro elemento extraño a la cristiandad, o en la responsabilidad que aquél podría tener en un enemigo político por ejemplo como los infieles sarracenos, turcos o judíos, o en los campesinos en revuelta, o acaso en los musulmanes. El enemigo mitizado de la cristiandad medieval o de la reforma luterana era siempre algo externo, no esencial.

Sentado esto, es necesario darse cuenta, sin embargo, de que tal perspectiva escatológica del mensaje apocalíptico no era compartida siempre ni en todas partes por los grupos valdenses, y podía encontrar

[31] *Regulae Vteris et Novi Testamenti* III, 5, 9, c. 12.

[32] Publ. por Molnar, *Luc de Prague* cit., 47 y sig. Obsérvese cómo esta definición toma en cuenta la situación de cristiandad (uno y otro brazo) mientras la de la *Nobla Leyczon* (v. 472, ed. De Stefano, 1909, pág. 30 "car antecrist son quilh que contrastan a Crist") es mucho más tradicional.

* *N. del T.:* Anticristo es engaño de condenación eterna cubierta del aspecto de la verdad y de la justicia de Cristo y de su esposa, contrapuesta a la misma vía de verdad, de justicia, de fe, de esperanza, de caridad, y a la vida moral y ministerial de la iglesia, ministrada por los falsos apóstoles y defendida obstinadamente por el uno y el otro brazo.

su ubicación en un cuadro bastante tradicional. El poeta de la *Nobla Leyczon* —como bien lo ha hecho notar Antonio De Stefano— insiste, por ejemplo, en la idea de que el mundo ha llegado ya a su fin; ve cumplirse los presagios que anuncian la catástrofe final, el mal que crece y el bien que disminuye. Nadie conoce la hora precisa de su fin, pero que cada uno esté pronto, porque la muerte puede tomarnos de sorpresa. La profecía del fin del mundo está, pues, por realizarse, y dentro de muy poco se cumplirá una segunda, la de la llegada del Anticristo. Por lo demás, él ya ha aparecido, y el poeta pone en guardia a sus contemporáneos para que no escuchen sus palabras ni atiendan sus obras. En el día del juicio, la tercera profecía se cumplirá finalmente, y ocurrirá la conflagración de los elementos (II Ped. 3:10) y la resurrección de los muertos, seguida del juicio final.[33]

En la teología de la esperanza, elaborada por Lucas de Praga, las intuiciones escatológicas del pensamiento valdense han encontrado una expresión relativamente acabada. Todas las adaptaciones valdenses de tratados provenientes de la Unidad de los Hermanos han sido influidas por ella. Para Lucas de Praga, fe, amor y esperanza son tres aspectos esenciales de la existencia cristiana orientada hacia la obra de salvación cumplida por la Divina Trinidad. Si él insiste sobre esta secuencia y rechaza la tradicional de San Agustín —fe, esperanza, amor— es para poner en evidencia el carácter histórico del pacto divino, atestiguado, por ejemplo, por I Tes. 1:3 o por Col. 1:4. Desde este punto de vista, la fe es concebida como ligada de algún modo al pasado, el amor al presente y la esperanza al futuro de la obra salvadora de Dios. El redactor valdense de las *Interrogacions menors* —siguiendo la trilogía "fe, sperancza e carità"— rompe la estructura de la obra de Lucas en lo que ella tenía de escatológicamente dinámico. En ambos caso, la soteriología compromete de todas maneras al hombre en las tres dimensiones posibles de su existencia en el tiempo. Ahora, la esperanza —a medida que adhiere a las promesas de la salvación— lleva en sí una exigencia de ruptura y de contestación: "Dios no construye la esperanza sobre nuestra razón sino, al contrario, él construye nuestra razón sobre la esperanza, y hace esto mediante su alianza". El cuestionamiento de las posibilidades salva-

[33] De Stefano, ed. cit., pág. LXIX.

doras de la religión sacramental y establecida en la cristiandad es la condición imprescindible de la esperanza vivida bíblicamente.

> Yo te llevo a dudar de ti mismo y de las cosas naturales del hombre, para mostrarte que esas cosas son insuficientes para la salvación... Cuando tengas tales dudas, entonces solamente, espero, comprenderás de manera ordenada de la verdad de la esperanza y la usarás con gratitud, sabiendo que por sí mismo el hombre no puede alcanzar la esperanza.[34]

Tal disponibilidad y apertura ofrece al creyente una orientación liberadora, porque lo libra del mundo y de sus condicionamientos que, desde ese momento, ya no son considerados como ineludibles. La iglesia-institución es considerada también ella como parte del mundo, bien entendido, pero allí está también la iglesia-comunión, compuesta por aquellos que confiesan la soberanía de Cristo, que no concibe ya tanto su relación con el mundo en el plano parroquial o regional, sino más bien, en el plano "histórico". Su fe se expresa mediante opciones orientadas por la esperanza del reino, en consecuencia, ella es pobre en verdades prefabricadas, en soluciones fáciles para todo uso.

5. *LA POBREZA*

Cuando los valdenses acusaban al papa Silvestre de haber cedido a la seducción de las riquezas y abandonado el camino de la pobreza, en él juzgaban a la Iglesia Romana, que estaba bien acomodada, en una situación excepcional, dentro de la sociedad medieval. Llevando adelante esta crítica, los valdenses, en gran medida hicieron causa común con los movimientos llamados pauperísticos, de tipo arnaldista. El heresiólogo Raúl Manselli llega a decir que el ideal valdense es la realización de la exigencia de renovación que, como aspiración burda y aún mal definida se había dado en Pedro de Bruys y, con tonos más esfumados, en el monje Enrique. Esta exigencia repercutía sobre grandes y pequeños movimientos evangélicos de la época y se asomaba al nuevo siglo con una gran pujanza, preparada para el inevitable choque. Es preciso cuidarse de una excesiva simplificación

[34] Lucas de Praga, *O nadeji* (1502) ms. del Museo Nac. de Praga V E 3, fol. 206[r]. *Ivi,* fol. 194-196[v].

de la problemática ligada a la opción de pobreza, hecha originalmente por los valdenses, sobre todo considerando el hecho de que, en épocas sucesivas, se ha comprobado un amortiguamiento de su carácter y de sus resonancias. Ya hemos dicho que la pobreza fue, para los Pobres de Lyon, en sustancia, disponibilidad para la obra de Cristo y obediencia a su imperativo. En este sentido, los Pobres no se preocupan mucho por hacer historia, sino que viven simplemente en la presencia del Señor que viene y transmiten así a sus contemporáneos la ración de sal, para que no mueran. La pobreza voluntaria no tiene valor si no como testimonio rendido a la Palabra de Dios y como signo de solidaridad; los predicadores itinerantes no podrían ser menos pobres que la multitud de los pobres, los cuales estaban en la miseria por motivos independientes de su voluntad.

La paradoja de la existencia cristiana se manifiesta aquí, en el hecho de que el pobre es plenamente solidario con el mundo que sufre, pero al mismo tiempo no está integrado en la sociedad, antes bien, se desinteresa de ella, al punto de considerar superfluo cualquier plan estratégico para secundar la acción misionera, como lo muestra el cotidiano abandonarse a la providencia del Señor, según la profesión de fe de Valdo (1180). Esta solidaridad es apenas consciente de sí, entre aquellos discípulos de Valdo que todavía evitan llegar a una crítica demoledora de la iglesia oficial, aunque rehusando ya a hacer causa común con la acostumbrada glorificación de la pobreza. Como pobre, el Pobre de Lyon recibe el apoyo de quienes le dan limosna, y no lo acepta en nombre de un derecho del pobre a reivindicar aquello que naturalmente se le debe —según la teología de la época— sino en la esperanza de recibir la paga correspondiente al predicador del Evangelio.

Con los Pobres de Lyon nos encontramos en el terreno de aquel respeto por la pobreza que impera en la literatura medieval, sin que, no obstante, se exponga a las clases dominantes a peligro alguno; pero con los Pobres lombardos y sus herederos espirituales, nos alejamos sensiblemente de esta postura. En su pensamiento y acción, ellos revelan una sensibilidad mucho más atenta a las mutaciones de comportamiento de los pobres en las ciudades. Mientras la Iglesia daba vía libre al ideal franciscano, con la finalidad de neutralizar la atracción que ejercía el valdismo, los Pobres lombardos hacían cada vez más un uso crítico, anticlerical, de la ejemplar pobreza apostólica. La

pobreza —practicada por los maestros valdenses para su misión itinerante— era, a juicio de sus oyentes, la norma ideal aplicable al clero en general. [35]

Lejos de imaginar que la miseria material llevaría al cristiano por la senda de la perfección, la comunidad que organizan los "amigos" valdenses no piensa precisamente en empobrecerse. En cambio, exige de sus maestros y del clero oficial la práctica de la pobreza, porque el problema radica en no hacer perder su fuerza a la sola palabra evangélica. Durante los primeros dos siglos de clandestinidad, la pobreza profesada por los valdenses no se nos presenta nunca como la consecuencia extrema del ascetismo medieval. Reclamaban la pauperización de la Iglesia, es cierto, pero lo hacían en la esperanza de recuperar autenticidad para su mensaje, de liberarla de la esclavitud dorada, impuesta por su inserción en la trama de la economía feudal, y de familiarizarla con un modo auténtico de diálogo. Esta pauperización de la iglesia institucional también hubiera podido ser deseada para aliviar a los pobres de su mísera situación. Raramente, los valdenses, antes del siglo XV, expresan ese deseo, pero se perfila en la denuncia de la avaricia de los sacerdotes —verdadera matriz de la hierocracia— del excesivo número de fiestas religiosas, de la comercialización de los sacramentos. [36]

35 Cf. Gonnet, *Le confessioni* cit., pág. 184 y el artículo 32 de los *Waldensium articuli* del ms. del Museo Nac. de Praga I E 6, fol. 238v: "No se permite a los sacerdotes tener ninguna cosa propia".

36 *Manifestatio heresis*, ed. Dondaine, 1959, pág. 274; Al. Vinay, en BSSV n. 4 (1888), pág. 7 y sig.; J. Chevalier, *Mémoire historique*, Valence, 1890, pág. 8: "Y porque los apóstoles, los obispos, los religiosos y todos los clérigos, no deben tener riquezas". David de Augusta, ed. Prèger, 1878, pág. 27: "dicen que estas cosas han sido instituidas por los clérigos sólo por avidez, así que estas cosas les reportan ventajas y requieren de los súbditos, en estas ocasiones, dinero y ofrendas". Resumido en el "dossier" del inquisidor Alberto Cattaneo (BV 744), traducido por Leger, *op. cit.*, II, pág. 23: "han creído y creen que los eclesiásticos y prelados de la Iglesia no deben tener tanto patrimonio ni tanta jurisdicción en el mundo y aun, que desde el tiempo de Silvestre no hubo más un verdadero papa... Han creído siempre y creen que no se deben pagar los diezmos a los sacerdotes de la Iglesia Romana ni hacerles ofrendas". El mismo razonamiento es hecho por Regis en 1494, BV 746, ed. Arnaud, en BSSV n. 12 (1895), pág. 29; *Errores Valdensium in Paesana*, ed Pascal, 1916, pág. 42, art. 45: "Porque los sacramentos de la Iglesia han sido inventados para el lucro y la ganancia".

Justamente sobre este punto, Wyclif retomó y profundizó las tesis valdenses con tal empeño, que podemos entender por qué historiadores y polemistas de los siglos XVI y XVII lo consideraban el continuador de la obra valdense.[37] En realidad, el programa de una iglesia sobre todo pobre por sus ministros se fundaba, según el "doctor evangelicus", en una orden del Señor, válida para siempre y no sólo para los tres primeros siglos de la era cristiana. Cuando se dejó dotar "del dominio temporal", la Iglesia incurrió en herejía; sólo un radical empobrecimiento, incluso con la ayuda del brazo secular, podría liberarla de esta situación. Este ideal de un pueblo iluminado y honesto, que adora solamente al Señor y pone al desnudo la impostura y venalidad sacralizada fue seguido por los taboritas y encontró resonancia también entre los mismos valdenses. Es preciso acabar con este oscurantismo por el cual

> li simples prenon a lor que li sent desiran dons, offertas e proprias lausors e que maximament entercedon per aquilh liqual donaren a lor encens, offertas e autres honors. Las quals cosas son de excomunigar et totas cum tota obra d'esquivar.[38] *

Los valdenses del alto valle del Po rehúsan firmemente los diezmos y otros impuestos a los sacerdotes católicos, y esperan de un liberador político de extracción husita-valdense la abolición del sistema feudal.

Las críticas ya levantadas por los valdenses contra el sistema constantiniano, serán retomadas y desarrolladas también por Pedro Chel-

[37] Los valdenses, Wyclif y Hus son puestos en recíproca relación de origen, ya en 1530, por el franciscano Nicolás Herborn, *Confutatio lutheranismi danici,* ed. L. Schmitt, Quaracchi, 1902, pág. 161. La tesis, muy difundida gracias sobre todo a Flacio Ilírico, fue retomada por el hermano bohemio Mateo Cyrus, en su biografía de Hus, en 1611, ed. Anna Císařová-Kolárová, Praga; 1940; pág. 10: "Juan Hus no conoció los escritos de los valdenses, pero no hay duda alguna de que Juan Wyclif debe su afirmación a la eficaz ayuda de los valdenses".

[38] Ms. de Ginebra 208, fol. 126r. Cf. el cap. 20 de la *Confessio Taboritarum*.

* *N. del T.:* los simples piensan que los santos desean dones, ofrendas y verdaderas alabanzas y que interceden tanto más aquellos que les ofrecen incienso, ofrendas y otros honores. Cosas las cuales son de excomulgar y todas con toda obra de esquivar.

cícky, cuya obra puede considerarse como la expresión consumada de una protesta coherente contra la iglesia socio-jurídica del Medioevo. Llega a debatir el conjunto de las estructuras de la sociedad contemporánea, afirmando que la unión del poder espiritual y del poder secular consagra una injusticia social. Los tres órdenes que constituyen la cristiandad —los *oratores*, los *bellatores* y los *laboratores*, tradicionalmente vinculados con tipos bíblicos, según una exégesis fantasiosa [39]— a los ojos de Chelcícky, de ninguna manera son justificados por la ley de Dios, que ha sido manifestada de modo auténtico en las palabras y actos de Jesucristo y ha sido transmitida en el Nuevo Testamento. La Iglesia será pobre en el significado evangélico del término, cuando sepa renunciar a sostener la estructura clasista de la sociedad. El poder de obligar, la violencia, es incapaz de hacer triunfar entre los hombres aquel amor del que Cristo es al mismo tiempo el creador y el paradigma viviente. Según Chelcícky, todo exegeta honesto del Sermón del Monte debe reconocer que, en dicho texto, hay exigencias tales como para o poder dar seguridad al orden político acerca de su propia perfección. Con esto, no hacía sino poner en evidencia y situar en un contexto neotestamentario la reciente desconfianza de los valdenses hacia los que tenían el poder.

6. *EL MARTIRIO*

Al haber recurrido a la compulsión, la iglesia constantiniana se caracteriza por su actitud de potencia perseguidora, pero la iglesia de Jesucristo tiene, como rasgo característico de su existencia temporal, una disponibilidad ilimitada para el sufrimiento y, cuando es necesario, para el martirio.

El Medioevo conocía una teología del sufrimiento centrada en el dolor que todo creyente soporta ascéticamente, confortado por la imagen del crucificado, que le presentan la liturgia y las meditaciones de la pasión. Hacia el fin de aquella época, el pensamiento europeo se polariza sobre dos extremos, de los cuales habla Huizinga: "lamentación por la transitoriedad, por el acabarse de toda potencia, honor

[39] Ezequiel 14:14; Mateo 24:40-47.

y placer... y luego el júblido del alma salvada en su beatitud".[40] El catarismo, en su expresión más radical y en el nivel de los "perfectos", presentaba un ideal particular: dejarse morir de hambre o de agotamiento, la famosa *endura;* aun los horrores de las persecuciones podían ser saludados de esta manera: "No hay muerte más bella que la muerte por fuego".[41]

El pensamiento valdense se caracteriza por una concepción muy diferente, que no minimiza el peso del dolor y de la muerte, y que rehúsa idealizar la hoguera impuesta por los perseguidores. "Vosotros combatís con el fuego, que nosotros tememos", son palabras significativas que los valdenses de los Valles piamonteses habrían dirigido a sus enemigos, a comienzos del siglo XVI. Cuanto más avanzaban en la historia, tanto más sentían la persecución como uno de los signos auténticos de su pertenencia al Reino que viene, sin que por ello, la aceptación de la muerte fuese considerada como natural y fácil conclusión. "Bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia, porque de ellos es el Reino de los Cielos. Bienaventurados seréis cuando os vituperaren y os persiguieren y dijeren de vosotros todo mal por mi causa, mintiendo." (Mt. 5:10-11.) El significado de la persecución, así iluminado por las bienaventuranzas, iba más allá de una tribulación privada y asumía un carácter escatológico. Se trataba, en suma, del sufrimiento impuesto al Crucificado en el Calvario, un lugar ubicado fuera de la ciudad, y en perspectiva, el hecho de sufrir por obra de una falsa cristiandad llegará a ser signo de la verdadera Iglesia: "Que la Iglesia de Dios no inflija persecuciones, sino que esté lista a padecerlas".[42]

Ya la generación de Valdo era consciente del hecho de que debían sufrir necesariamente vejámenes del clero, aunque no le hubie-

[40] J. Huizinga, *L'autunno del Medio Evo,* Florencia, 1966, pág. 204. Bien entendido, los escritores valdenses fueron a menudo condicionados por el gusto de su tiempo en la meditación sobre la caducidad de la existencia humana y sobre la muerte. Véanse los pasajes reunidos acerca de este tema por Herzog, *op. cit.,* pág. 155 y sigs., que se vale del *Despreczi del mont,* del *Temor del Segnor,* de la *Barca* y de la *Nobla Leyczon.*

[41] Doellinger, *op. cit.,* pág. 35. Cf. ivi, pág. 271, la distinción hecha por los cátaros de Pinerolo en 1388, entre mártir (estrangulamiento) y confesor (hambre).

[42] Durando de Huesca, ed. Selge, cit., págs. 99, 131: "Soportamos muchas persecuciones".

ran faltado el respeto. Con la consolidación del proceso inquisitorial, alrededor de 1230, la actitud de los valdenses y de los italianos en particular, se transformaba en una denuncia de la violencia sangui naria, puesta al servicio de la Iglesia Romana. Antes de dedicarse a su ministerio, muy pronto se requerirá a todo maestro valdense que se declare dispuesto a preferir la muerte a la traición. La muerte violenta era una posibilidad bien cercana y tan poco deseable, que la doctrina de los valdenses del siglo XIV concedía a los fieles (o "amigos") el derecho de prestar juramento en caso de que el rehusarlo llevase consigo peligro de muerte. Los maestros elevaban a Dios esta oración:

> por los hermanos y las hermanas, por los amigos y las amigas dondequiera ellos estén sobre la faz de la tierra, en las tribulaciones, en viajes, en prisión, en la miseria, en la pobreza o en cualquier otro impedimento físico, a fin de que el Señor de misericordia quiera librarlos de sus tribulaciones, evitando sin embargo, su corrupción en el pecado. [43]

Fiel a su Cristo, el creyente que vive en el mundo no creerá ser más que su maestro (Mt. 10:24 y sigs.) y sabrá que:

> ni Cristo ni sus discípulos persiguieron jamás a nadie, sino al contrario, sufrieron persecución. No expulsaron a nadie, antes se marcharon ellos. Fueron flagelados, pero no flagelaron a nadie. Fueron puestos en prisión, pero ellos mismos no encarcelaron a nadie. La Iglesia Romana, sin embargo, hace exactamente lo contrario: ella da caza a los demás, sin ser cazada. [44]

Aunque la persecución fue tenida como injusta y reveladora del lazo incestuoso entre iglesia y poder temporal, aunque la evitaran en la medida de lo posible, los valdenses la consideraron como un elemento necesario de la historia de la Iglesia de Jesucristo, de una comunidad llamada a no hallar su lugar en la estructura de la hora presente.

Su experiencia como cuestionadores, conduce a los valdenses a sostener la tesis según la cual, los verdaderos testigos de Cristo han sido siempre perseguidos y lo seguirán siendo siempre, aun de aquellos que se dicen cristianos. Los Pobres de Lombardía —dirigiéndose a sus hermanos que, al norte de los Alpes habían sido duramente probados—

[43] Ed. Molnar, en BSSV n. 118 (1965), págs. 3-4.
[44] Moneta, Ed. Ricchini, págs. 508-509, con referencia a II Tim. 3:12 y He. 14:21.

lo afirman con claridad, refiriéndose a los ejemplos bíblicos de los profetas, de Juan el Bautista, de Cristo y de los apóstoles. Apoyan su tesis en una serie de citas, y llegan a esta conclusión:

> hasta el fin del mundo, los santos padecerán persecución de los suyos, sin que, no obstante, pueda destruírselos del todo.[45]

Hacia 1368, esta visión de una iglesia minoritaria fue refutada por un ex valdense, apoyándose en una expresión de Terencio, citada por los valdenses: "veritas odium parit". Esforzándose en justificar la situación constantiniana de la Iglesia, afirmaba que los buenos deben perseguir a los impíos, y que la Iglesia debe hacer lo mismo con los cismáticos, y que ello no será persecución sino corrección. Este anónimo adversario —que nos da la tesis valdense al revés— provee la prueba de que, en el pensamiento de los Pobres lombardos, las palabras de Terencio toman su significado de un contexto diferente al que tiene en la propia comedia.[46]

Prosiguiendo así su camino como iglesia minoritaria, la comunidad valdense encuentra en su ruta a visionarios y revolucionarios como Cola de Rienzo y humanistas como Petrarca; por amor de una humanidad reconciliada en Cristo, hace propias algunas de las aspiraciones de éstos, pero las transforma en actos de obediencia al Evangelio. "Veritas odium parit", o bien, como decían los valdenses de Paesana, a principios del siglo XVI: "la Iglesia Romana nos persigue *zelo invidiae et malitia*, a causa de la verdad que enseñamos".

Los hermanos de la Unidad Bohemia retomaron, quizá de los valdenses, la máxima de Terencio, pero la completaron con palabras amadas por Hus y tomadas del libro de Esdras (3:12): "la verdad vence". Las dos palabras de orden se encuentran encabezando muchas de sus publicaciones y, por primera vez, en 1503, en la *Oratio excusatoria fratrumm waldensium* de Lucas de Praga.

Hemos visto cómo la tesis valdense de la inevitabilidad del padecimiento que los creyentes deben sufrir en Cristo, proveniente de una iglesia pseudocristiana, creó el primer contacto directo entre valdenses y husitas. El hecho de exponerse a la muerte por causa de la fe, desde

[45] Ms. Florian XI, 152, fol. 39r. Véase una idea similar en la *Nobla Leyczon*, vv. 355-362, ed. De Stefano, pág. 29 y sig.

[46] Ed. Molnar, en BSSV n. 119 (1965), pág. 22. Para el uso que hace Petrarca de esas palabras cf. Molnar, P XIX (1964), págs. 218 y 222y sig.

el principio fue, para los conservadores, el signo más evidente de la herejía.

Juan Zelivsky —el predicador que introdujo en Praga la revolución husita en 1419 y murió decapitado en marzo de 1422— nos da un ejemplo muy elocuente de la recuperación, por parte de los husitas, de viejas intuiciones valdenses. Según el relato de un testigo ocular, al recibir la noticia de su condena, Zelivsky

> salió de la habitación unió las manos y gritó: te doy gracias, oh Padre celeste, por haberme concedido, sufrir a manos de los míos.

¡Extraña expresión de parte de un revolucionario! Pero la predicación de Zelivsky muestra cuánto había profundizado en el tema de testimonio cristiano ofrecido al mundo a través del sufrimiento. A este fin se hab'a servido de las obras de Matías de Janov, del escrito lolardo *Opus arduum valde* y de los textos de Jacobello de Stríbro, en su período provaldense.

Una de las predicaciones de Jacobello, fechada en 1416, demuestra cómo este teólogo desarrollaba el tema del sufrimiento-testimonio rendido a Cristo, exactamente en el espíritu de la tradición valdense que estaba estudiando. Escogió como texto la bienaventuranza de los que son perseguidos por causa de la justicia (Mt. 5:10), insistiendo en el carácter particular de la persecución infligida por falsos cristianos a los auténticos fieles:

> Si alguno de aquellos poderosos que parecen ser cristianos, castigado quizá a causa de sus pecados, se convierte en tu enemigo y te persigue, eres bienaventurado...; aquel que sufre por la causa de Dios y es perseguido por los suyos, tiene su recompensa.

Ser perseguido por causa de la justicia significa estar listo a cumplir cualquier servicio verdaderamente cristiano o bien testificar aun arriesgando la vida y recibiendo así, en su plenitud, aquel bautismo de sangre que Jesús recibiera el primero y plenamente. Porque el Anticristo opera en el seno de la misma Iglesia, los fieles no tienen otro ejemplo sino el de los profetas perseguidos por su reyes y, sobre todo, el de Jesucristo crucificado por una iglesia y una jerarquía eclesiástica. La predicación evangélica encuentra menor oposición de parte de los paganos que de los propios cristianos.

Sufrir "a suis" —por los de casa— significa entonces emprender una obra de reforma en el seno de una cristiandad que ha traicionado

su vocación; significa participar de la obra de Cristo, en la esperanza de que gracias a su victoria en la cruz "quien sufriere la muerte será vencedor". La frase es de Tertuliano, y se la encuentra en las cartas de Hus y en predicaciones de Zelivsky, posteriores en algunos años.[47]

Para la reforma valdense y husita el sufrimiento no tiene valor por sí mismo, sino que es sólo una posibilidad de dar un testimonio auténtico. El criterio para evaluar este testimonio nos lo da Jesucristo mismo quien, habiendo venido a los suyos, no sólo no fue recibido, sino que fue llevado a la muerte. Nos encontramos ya frente a una *theologia crucis aplicada* a la existencia histórica de la comunidad cristiana.

Nota bibliográfica

A causa de la escasez y del carácter particular de las fuentes, la delicada interpretación del pensamiento valdense en el Medioevo es, hasta el presente, objeto de controversia. Nuestro intento de comprenderlo toma en cuenta el papel dialéctico de la contribución valdense a la primera Reforma, de la cual hemos hablado en otros escritos (p. ej., *Elementi ecclesiologici della prima Riforma*, P XIX (1964), págs. 65-77; *L'apport de Jean Hus à la Réforme européenne*, CsCH XIV (1966), págs. 1-14. En otros análisis dominan diversos criterios, el protestante (*Ernesto Comba, I Valdesi prima del sinodo di Chanforan*, BSIIV n. 58 (1932), págs. 7-33; *V. Vinay, Waldenser*, Frankfort s. M., 1971), o el marxista (*R. Kalivoda, Husitská ideologie*, Praga, 1961; *E. Werner, Ideologische Aspekte des deutsch-österreichischen Waldenser-tums im 14. Jahrhundert*, SM IV, 1 (1963), págs. 217-237). *G. Gonnet* nos proporciona un útil repertorio de fuentes y de textos valdenses para analizar, en su volumen *Le confessioni di fede valdesi prima della Riforma*, Turín, 1967, y una orientación general en su artículo *Le développement des doctrines vaudoises de Lyon à Chanforan 1170-1532*, RHPR LII (1972), págs. 397-406.

[47] Ed. Novotny, 1920, págs. 146, 163; cf. Molnar, LF LXXXVIII (1965), pág. 130, cf. Tertuliano, *Apologeticum*, L. 3: "vencemos, cuando se nos mata". De Zelivsky cf. *Collectarum quae ad nos pervenerunt* I, ed. Molnar, 1953, págs. 58, 412.

CONTENIDO

Impreso en:
Artes Gráficas Sebastián J. Stamate
Doblas 1753 - 1424 Buenos Aires,
en Noviembre de 1981